

جامعة بيروت العربية
كلية الآداب
قسم الفلسفة والاجتماع
السنة الأولى
١٩٨٥ - ١٩٨٦

محاضرات في الفلسفة اليونانية

دكتور
ماهر عبد القادر محمد
رئيس قسم الفلسفة والاجتماع
كلية الآداب - جامعة بيروت العربية

دار المعرفة الجامعية
٢٠ شارع سويسرا - الإسكندرية



۲/۴ السيد محمدي دسر

محاضرات في الفلسفة اليونانية

دكتور
ماهر عبد القادر محمد
رئيس قسم الفلسفة والإجتماع
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سويفت - الإسكندرية

الفصل الاول

الطبيعيون الأوائل

نحاول هنا أن ننتهج الفلسفة والعلم معا ، بحيث نبين العلاقة بينهما ، حتى نكشف من تطور الأفكار ذاتها ، ذلك أنه لا يمكن عزل هذه الفكرة عن تلك ، بل لا بد من النظر للأفكار على أنها تطورات في سياق واحد وأدت في النهاية إلى المذاهب الفلسفية أو العلمية التي نتعامل معها .

لذلك يعرض الفصل الأول لخلفيات العلاقة بين بلاد اليونان القديمة وجيرانها وما أدت إليه هذه العلاقة من وجود فكرة هنا أو هناك وانتقالها وتطورها ، وما أدت إليه من تكنولوجيا معينة .

وما نلاحظه أن الطبيعيين الأوائل حاولوا إخضاع الظواهر الطبيعية للوجود ككل للعقل ولم يقبلوا التفسيرات الغيبية أو الخارقة للطبيعة ، وهذه النقطة بالذات تميز فكر هؤلاء عن غيرهم مثل المصريين الذين يؤيدون الجانب التجريبي وفي نفس الوقت نجد أن هذا الجانب اختلط بالتعاويذ والتمازيه والخرافات . أضف إلى هذا أن اليونانيين كانوا أكثر قدرة على التنبؤ والتكهن بمستقبل الظواهر من غيرهم مثل البابليين الذين اتبعت لهم المعلومات ومع هذا لم يتمكنهم تقديم إنجاز حقيقي يتعلق بالتنبؤ .

لم يكن لدى طاليس تصور محدد للمنهج العلمي إلا أن أسلوب البحث والاستقصاء لديه يدل على وعيه بالمنهج وربطه كان من رأى البعض أن قضية المنهج لم تكن تشغيل أوائل الفلاسفة أكثر من انشغالهم بالطبيعة والوجود ومن جانب آخر نجد أن اكتشاف الطبيعة عند أوائل الفلاسفة ارتبطوا لأول مرة في تاريخ الفكرة بممارسة النقد العقلي .

إن اسم طاليس الذي يتردد هنا على أنه أول الفلاسفة يذكر دائماً بكثير من الاحترام والتقدير بين اليونانيين منذ عصر هيرودوت . ومن المأسوف

أن يضعه المؤرخون بأن أحد الحكماء السبعة لقد امتدحه هيروdot في القديسم
لحكيمته وللدور الذي أسداه لحكومة بلاده ، وامتدحه ديوجين اللاثرتي لأنسه
حذر ملطيه من التحالف ، وامتدحه بلوتارك لأنه هندسى بارع وامتدحه
كيما خوس لاهتمامه بالملاحة ومعرفته كيفية حساب المسافة التى تكون عليها
السفينة فى غياب البحر واشئى عليه آخرون لمعرفة الرياضية والهندسية التى
ظهرت فى كيفية قياس ارتفاع الأهرام وقد نسب اليه بروجلس وديوجين القضايا
الرياضية التالية :

- ١ - زاويتا القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين متساويتان .
- ٢ - اذا تقاطع خطان مستقيمان فان الزوايا الناشئة متساوية .
- ٣ - يمكن انشاء مثلث اذا اعطيت لنا زاويتا القاعدة .

ويعتبر هيروdot بحق أول من قدم معلومات وافية عن طاليس ، فقد عاش
بعد ١٥٠ سنة يقول هيروdot وهو يتحدث عن الحرب التى قامت بين
ليديا وميديا انه بينما الحرب مشتتة بينهما ودخلت عامها السادس تنبأ طاليس
بكسوف الشمس الذى حدث فعلا . هذا ما يذكره هيروdot فى هذا الموضوع .
والواقع أنه نسبت تواريخ متعددة لذلك الكسوف الذى وقع فعلا فى ٢٨ مايو
٨٥٠ ق م . ورغم أن بعض المؤرخين يشكون فى هذا التاريخ ، الا أن هيروdot
يذكر بعض الظروف والحوادث التاريخية التى وقعت فى تلك الفترة التى تجعل
التاريخ الذى يذكره صحيحا . ومع هذا فانه لا يمكن الزعم بأن طاليس وفق الاراء
الحدیثة كان من علماء الفلك فى عصره ولكن الأرجح فى رأى بعض الكتاب أن
طاليس توصل لتحديد هذا التاريخ اما بالصدفة واما عن طريق اجراء بعض
الحسابات الأولية لكن الكتابات الحدیثة تشك فى معرفته للفلك بصورة علمية كما
يستدل آخرون أن طاليس قام بزيارات متعددة الى مصر فمن المعروف أنه ينتسب

الى أسرة فينيقية من الشرق كما يذكر ذلك هيرودوت ودوجيون اللاثرثسى
واكسنوفان وربما حصل على بعض المعرفة بالفلك من اتصاله بالفينيقين أو من
اتصاله بالمصريين .

فمن المعروف أيضا أنه قام برحلات عديدة الى مصر القديمة واطلع فيها
على المعارف الفلكية والرياضية عند قدماء المصريين ولما عاد الى بلاده قدم
المعارف التي حصل عليها لبلدى وطنه ونحن نعلم أن العلوم المصرية القديمة
خاصة الفلك والرياضة كانت مزدهرة بصورة تدعو الى الدهشة والاعجاب . من
هذه الاعتبارات الأخيرة يستدل أولئك الذين يؤرخون لطاليس أنه ربما يكون
قد وصل للتنبؤ بهذا التاريخ بناء على اعتبارات عرفها من المصريين وهم أساتذة
الرياضيات والفلك فى هذا العصر .

لكن ما هى صورة طاليس عند أرسطو؟ انه من الأهمية بمكان متابعة فكرة
أرسطو عند طاليس حتى يمكن أن نستخلص موقفه الفلسفى العام ونظرية الوجود
ككل . انه اذا كان طاليس قد قدم لنا القضية الهامة .

ان الماء هو الهدأ الأساسى الذى تتدرج تحته كل الأشياء فان أول معرفة
لنا بهذا الهدأ عن طاليس ترجع الى أرسطو وهنا ينهض علينا أن نشير الى أن
أرسطو لم تقع يديه على أية كتابات لطاليس فرغم أن بعض المؤرخين يذكرون أن
طاليس دون بعض المؤلفات ، الا أن هذه المعللة مشكوك فى صحتها تماما . ان
كل ما وصل الى أرسطو هو ما رواه الناس عن طاليس فى عصر أرسطو وبطبيعة
الحال لم تكن لدى أرسطو اية وسيلة لمعرفة آراء الحقيقية التى تدعم رأيه
المذكور ولو كان قد توافر له لأخبرنا أرسطو ومن الواضح أن أرسطو حينما وصلت
هذه العبارة والأقوال التى رويت عن طاليس انما اعمال جهازه النقدى فى كل

ما سمعه ونحن نجد أن أرسطو حينما يتحدث عن طاليس في كتاب الميتافيزيقا يقول : يقولون أن طاليس قال : وحينما يتحدث أرسطو بطريقته المألوفة يقول : " ما يؤدي عن طاليس وهذا في حد ذاته يشير الى أنه لم تكن هناك تسمية مؤلفات لطاليس بين يدي أرسطو .

ان أرسطو يذكر في كتاب الميتافيزيقا ما ذكره الفلاسفة الأوائل حول البدء الأول للأشياء ، ويقول أن طاليس هو أول مؤسس لهذا الاتجاه ، فلقد قال بأن البدء هو الماء ولهذا السبب أعلن صراحة أن الأرض تطفو على سطح الماء .

ثم يتحدث أرسطو عن مصدر هذا الافتراض عند طاليس فيذكر أن هذا الافتراض جاء من ملاحظة أن النيات والحيوان يفتديان من الرطوبة ، والرطوبة في جدتها نشأت من الماء ومن ثم فانه بما أن الماء هو البدء للرطوبة . والنبات والحيوان يفتديان من الرطوبة فالماء هو بدء النبات والحيوان ويتكون منه بالضرورة ذلك هو تفسير أرسطو وهو ما يذكره عن طاليس ومن خلال هذا اعتبر أرسطو أن طاليس هو أول من وضع لنا المعرفة بالعلّة الأولى .

ولكن ينبغي علينا أن نأخذ هذه العبارات التي أورد ها أرسطو بحذر شديد لأن كل ما هو مذكور عن لسان أرسطو إنما ورد بمصطلحاته هو وليس بمصطلحات طاليس فمن المؤكد أن طاليس لم يعرف مصطلح العلة الأولى أو المصطلحات المشابهة فلم تكن هناك مصطلحات فلسفية دقيقة بأي حال من الأحوال قبل افلاطون ، ولذا فان ما يذكره أرسطو إنما صياغته الخاصة ومثل هذا ما يمكن أن نلاحظه أيضا من استخدام أرسطو لمصطلح بدء الذي استخدمه ليشير به الى أمين : الأول تعين نقطة البداية ، والثاني : الإشارة الى العلة الفاصلة .

الا أن السؤال الذى يهمنى الآن هو : لماذا اختار طاليس الماء كجدا لا شك أن شدة آراء كثيرة ذكرت منذ عصر أرسطو وحتى العصر الحديث حول هذا الاختيار وهذه الآراء يمكن تصنيفها فى صنفين : الصنف الأول - يشير الى أن هناك أساس غيبى أو اسطورى بمقتضاه .

ذهب طاليس الى هذا الرأى والصنف الثانى يشير الى أن هناك أساس عقلى - جعل طاليس يتخذ المياه مبدأ . أما الذين اقاموا تفسيرهم على أساس أسباب غيبية أو أسطورية فانهم يفترضون هذا بناء على حياة طاليس ذاته وعلى تقسيم يقيمونه بين الأسطورة الشرقية والأسطورة الاغريقية وأصحاب هذا التفسير لا يساورهم الشك فى أن طاليس كان على صلة بالافكار الهابلية والافكار المصرية القديمة وأنه حتما قام بزيارة مصر وبابل . وما يلاحظه أصحاب هذا التفسير فان الماء يلعب دورا رئيسيا فى حضارتى بابل ومصر القديمة وهو ما يظهر جيدا وبوضوح فى الجانب الاسطورى عند الشرقيين حضارة بابل وحضارة مصر القديمة تعتبر من الحضارات التى أقيمت على ضفاف النهر فعلى سهل المال نحن نجد أن نهر النيل فى أثناء الفيضان يرسب طبقة من الطين ومنها يمكن أن تنشأ حياة جديدة .

كذلك فانه من السهل على الذين يعيشون على ضفاف النيل أن يعتقدوا أن كل أنواع الحياة وصورها مصدرها الماء ويبدوا أن أرسطو قد أخذ هذا الجانب مأخذ الجد فلقد نسب الى طاليس قوله بأن الأرض تطفو على الماء يقول أرسطو : يقول آخرون أن الأرض تطفو على الماء وهذا هو أقدم تفسير انحدر اليه من طاليس الملطى الذى ذهب الى أن الأرض تطفو على سطح الماء لأنها مشسلة قطعة الخشب أو الأشياء الأخرى المشابهة التى من طبيعتها أن تطفو على سطح الماء . وأما الصنف الثانى الذى يذهب الى أن طاليس قال رأيه هذا

بناءً على معطيات علمية فانهم يشيرون الى أن طاليس وجد أن الماء هو الجوهر الوحيد الذي يمكن في صور مختلفة بدون استخدام أجهزة علمية فالأمر وفقاً لدرجة الحرارة يمكن أن يتخذ صور ثلاثة : فقد يكون على الحالة الغازية (بخاراً) حين ترتفع درجة الحرارة وقد يكون في صورة الحالة الصلبة ويصير شلجاً اذا انخفضت درجة الحرارة ، وهو في الحالة العادية نراه سائلاً ، ومن أهم المدافعين عن هذا الرأي بيزيت الذي يشير الى أن هذا السبب هو الذي جعل طاليس يذهب الى القول بأن الماء هو الجوهر الأول .

ولكن لنا أن نقول بعد كل هذه الآراء أن ما يذكره هذا المؤرخ أو ذاك عن طاليس إما يؤخذ على سبيل الترجيح أو الاحتمال بصورة من الصور ، ولا يمكن لأحد أن يزعم صحة هذه الآراء مطلقاً ، فلم يدون طاليس كتابات ولم يخلف أوراقاً مكتوبة يمكن تحليلها ونقدها ومعرفة مضمونها وكل ما ذكر من آراء جاء بناءً على الروايات التي وصلت الى المؤرخين عن طاليس ، لكن حقيقة طاليس للهدأ الأول لانعرفها على وجه اليقين ، ولذا لا نستطيع أن نقبل أحدهم التفسيرات دون التغيرات الأخرى ، فليس هناك ما يشير الى أن طاليس اصدر رأيه وفقاً لهذا التفسير أو ذاك .

أما انكسندريس صديق طاليس ومعاصره ، فلقد ذهب ايولودورس الى أن عمره كان ستون عام فيما بين (٥٤٦ - ٥٤٧ ق م) كذلك ذكر شيتيسوس الى أن يعبر أول اغريقى ينشر كتاباً بعنوان " في الطبيعة " ويكاد لا يشك الكتاب في أن انكسندريس نشر هذا الكتاب الذي وصل الى ابوابولودورس ويرى البعض أنه ربما وصل هذا الكتاب الى أيدي أرسطو ثم ثيوفراستى مسن بعده عن طريق كتبه الرقيم . لكن لنا أن ندون ملاحظة هامة وهي أن مذاهب انكسندريس وانكسيماس من بعده لم يذكرها كاتب قبل أرسطو حقيقة نجد

اشارات الى الفيلسوفين عند حديث أفلاطون عن طاليس وعرض فكرته فسسى أن الأشياء مليئة بالآلة لكننا لا نجد اشارات لمذهبيهما ولقد تنبه مؤرخ حديث وهو جيوجون الى هذه المسألة فافترض أن اكتشافهما يرجع الى اهتمام أرسسطو العميق بالجوانب التاريخية لموضوعاته وأنه لابد لقد عثر على أعمال لهما واكتشف الكتابات التي تعزى اليهما والتي ربما كانت مفقودة حتى عصره . ومن أهم كتابات انكسندريس ما يلي :

- ١ - في الطبيعة .
- ٢ - وصف الأرض .
- ٣ - النجوم الثابتة .
- ٤ - الفضاء .

ولكن لماذا رفض انكسندريس قضية طاليس الأساسية القائلة بأن الماء هو البدأ ؟ وما الذي جعله يذهب على خلاف طاليس الى القول باللامتناهى ؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال نلقى بعض الضوء على نقطة هامة بالنسبة لانكسندريس لقد ذهب بعض الكتاب الى أنه ينبغي أن ننظر لانكسندريس على أنه من علماء الجغرافيا والفلك حيث صنع كرة الفضاء ككل ويعتبر أول من رسم خريطة للعالم القديم وقتئذ وهذا ما جعل الجغرافى السكندرى ارتوثيرنى يشيد بعبقريته الجغرافية ولكن ليس لدينا أدلة قاطعة أو أية تفاصيل عن مثل هذه الأقاويل بالإضافة الى هذا يذكر آخرون أنه قضى شطرا كبيرا بين حياته فى أسبرطة تلك المدينة التى أحبها واحبته لقد انقذ حياة سكانها ذات يوم حين أخبرهم بنهويته ان هناك زلزال سوف يدمر المدينة وطلب اليهسم أن يقضوا ليلتهم فى العراء . ان من الطبيعى أن تتسق أراء انكسندريس مع كل هذه المعارف ويمكن لنا أن نرى كيف هذا لقد أشار سبليقيوس الى معنى

هام أخذت من ثيوفراسطى يقول فيه : لقد حدد انكسندريس الهدأ . . ههدأ الأشياء الموجودة . . فيقول ليس الماء أو شئ آخر هو الهدأ ولكنه جوهر آخر مختلف هو اللامحدود منه أنت الى الوجود كل السماوات والعوالم . ولقد سبر سبليوس هذا القول على النحو التالى : من الواضح أن انكسندريس حينما لاحظ كيف أن العناصر الأربعة يتحول كل منها الى الآخر وجد أنه ليس مسن المعقول أن تندرج تحت أى منها بقية العناصر الأخرى ولذلك افترض شيئا تندرج تحتها ولا تندرج تحتها .

من هذا النص يتضح لنا أن انكسندريس رفض أن يكون الماء أو أى عنصر آخر هو الهدأ لأنه لا يمكن أن تندرج تحته العناصر الأخرى ، ولهذا السبب افترض وجود جوهر لا محدود ورأى كل الأشياء أقل تحديدا وقد وصفه باللامحدود ولقد وجد انكسندريس أن الماء فى حد ذاته ينتقل من حالة الصلبة (أى الثلج) الى حالة المائلة عن طريق الحرارة ومن ثم فان الحار والبارد لهما السبق على الماء ذاته ، ولا يمكن القول ببناء على هذا أن الماء هو الهدأ طالما أن هناك ما هو أسبق منه ولهذا السبب أيضا وجود أنه من الأقرب الى الصواب أن نتخذ اللامحدود أو اللامتناهى هدا على اعتبار أنه لا يوجد هدا آخر وراء اللامتناهى وهو ينظر الى هده الجديد من زاويتين : الأولى من حيث الكيف ، لا ن اللامتناهى لا معين ، وذلك بخلاف الماء الذى عينه طاليس .

والثانية من حيث الكم ، انه لا محدود بمعنى أنه يجمع الاضداد جميعها . من هذا المنطلق فان انكسندريس باعتراف بعض الكتاب يعتبر أول من زودنا بنظرية فيزيائية حقيقية للعالم غير المرنى وذهب الى ما وراء الظواهر ولكن كيف هذا ؟

ان افتراض وجود حقيقة غير ماثية وراء ما هو مرئى خاصة بالنسبة لمن يبحث

عن الوحدة الكامنة وراء كثرة الظواهر، إنما هو في حد ذاته افتراضا معقولا من الناحية العامة. ولقد كان لدى انكسندر ريس مبررا لتبني هذه النظرة وهذا ما يزودنا ببعض الملامح الأساسية للفكر اليوناني عبر تاريخه الطويل خاصة فيما يتعلق بفكرة المتضادات الأولية لقد حاول انكسندر ريس لأول مرة في تاريخه الفلسفي أن يقدم لنا تعبيراً فلسفياً عن هذه الفكرة رغم أنه لم يكن لديه تعبير واضحاً بين فكرة الجوهر والصفة - ذلك التمييز الذي نلتقي به لأول مرة عند أفلاطون وأرسطو لقد أشار انكسندر ريس إلى فكرة الحزمة، كما أشار إلى الحار والبارد والجاف والرطب وهذه لم يكن بالنسبة له صفات وإنما كانت أشياء لقد كان بإمكانه أن يفكر في الحار والبارد على اعتبار أنها شيان متضادان ويمكن اجتماعهما. وهذه النظرة تشير إلى ملاحظة هامة تلتقي الضوء على فكر انكسندر ريس.

فقد لاحظ أن هناك اتجاهات طبيعياً لدى كل من العناصر الأربعة ليماح بقية العناصر الأخرى المتضادة. فعلى سبيل المثال الماء والهواء انهما دائماً في صراع دائم وعند ما يلتقيان يتصارعان بعنف حتى ينتصر أحدهما على الآخر فاما أن تخمد النيران وينتصر الماء أو أن يضب الماء وتبقى النار وحدها. (لقد وصف سيمليقيوس تحول الماء إلى نار والعكس في ثنايا حديثه عن انكسندر ريس) لكن هناك بطبيعة الحال مرحلة وسط في هذا التحول وهذه المرحلة مؤنية ويمكن ملاحظتها وهي تحول الماء إلى بخار أو غاز، وهو ما أشار إليه القدماء ضمناً، ولكن علينا أن نلاحظ في مجال العالم الطبيعي الخارجي لا يوجد انتصار نهائي ودائم يمكن ضمانه للزعم بأن النتيجة ستكون في جانب هذا العنصر أو جانب الأضداد (كما تخيل انكسندر ريس) إن مسألة التوازن بين العناصر الأربعة لا بد من وضعها في الاعتبار فإذا انتصر عنصر من العناصر في جانب فإن الأضداد ستنتصر حتماً في جوانب أخرى.

لكن هناك قضية هامة يجب مناقشتها بالنسبة لانكسندر ريس وهي لسا

صنع هذا العالم؟ لقد افترض الطبيعيون الأوائل كما يقول أرسطو أن العالم قد صنع من جوهر مادي ولقد تساءلوا بطبيعة الحال عن ماهية هذا الجوهر، هل هو الماء أو غيره. تلك هي وجهة نظر أرسطو فيما يتعلق بموقف المدرسة الايونية. ولكن هل قال هؤلاء بهذه التعبيرات فعلا؟ إن أرسطو حين تحدث ويتناول وجهة نظرهم بالشرح إنما يفعل ذلك من خلال وجهة نظره هو وذلك حين أخذ يبحث العلل المادية والفاعلية والغائية والصورة، ولقد أشار إلى أن هؤلاء يهتمون في المقام الأول "بمادى" من نوع مادي، لكن وجهة نظر أرسطو هذه قد سببت بلا شك بعض التقليل لأولئك الذين افترضوا أنه يكتب في تاريخ الفلسفة. لكن علينا أن نشير إلى أن هؤلاء لم يستخدموا المصطلح مادة ولم يذهبوا إلى أن العالم مصنوع من مادة وإنما كانوا يستخدمون المصطلح طبيعة.

ولذلك فإن تصور العلم الأيوني للعالم على أنه له طبيعة إنما هو من الابتكارات التي اضافتها هذه المدرسة في ذلك العصر.

هناك نقطة أخرى هامة يجدر فهمها بالنسبة لانكسندريس لماذا أطلق المصطلح لا محدود وكيف تصوره؟ هناك اعتبارات عديدة يذكرها أرسطو الذي يشير إلى خمسة أسباب تعود إلى الاعتقاد بأن هذا الشيء "شلا لا محدود أو لا متناهي".

ولكن يهمننا من هذه الاعتبارات الاعتبار الذي يشير إلى العنصر الزمني أن اللامحدود عند انكسندريس نطلق عليه اللامتناهي أيضا (فكرة اللامتناهي من الناحية الأمانية كانت مألوفة للعقلية اليونانية القديمة خاصة فيما يتعلق بالاعتبارات الدينية وفكرة الخلود).

ان اللامحدود أو اللامتناهي عند انكسندريس يتصف بأنه أزلي ولا يموت واللامحدود وفق رأى انكسندريس مبدأ كل الأشياء ومن ثم لا يمكن أن يكون له مبدأ ، لأنه في حالة ما اذا كان له مبدأ فسوف لن يكون هو المبدأ ، وانما سيكون المبدأ الجديد وما ليس له مبدأ وبلا نهاية هو اللامحدود تلك بعض الأفكار الرئيسية التي أردنا أن نورد ها عن انكسندريس رغم أنه توجد له آراء أخرى هامة في موضوعات متعددة .

أما فيما يتعلق بثالث هؤلاء الفلاسفة ، فان الكتابات التي لدينا تشير الى أن انكسيمانس ظهر في منتصف القرن السادس قبل الميلاد وأنه عاصر انكسيمندريس وتلفظ عليه ويذكر ديجوجين اللاثرشي انه كان يكتب بأسلوب بسيط ومختصر . ومن المؤلف أن يذكر الكتاب أن مؤلفاته كانت موجودة في العصر الهلينستي .

وكما جرت العادة في المدرسة الايونية اتخذ انكيمانس من الهواء مبدأ للأشياء فالقصور الذي يمكن تفسير طبيعة الأشياء عن طريقه هو الهوا . لأن كل الأشياء في رأيه تتقدم ابتداء منه وتنحل اليه لقد فهم انكسيمانس موقف انكسيمندريس من فكرة اللامحدود ووجد أنه لا يمكن الزعم بأن الأشياء تتخذ من اللامحدود مبدأ لذلك بدأ في تحديد موقفه وبدأ يحدد المبدأ من جديد ويعينه — بعد أن أصبح يتخذ صورة اللاتعيين — عند أستاذه وكان الهواء هو المبدأ .

والذي لا شك فيه أن بعض المؤرخين لاحظ أن فكر انكسيمندريس أكثر تقدماً لأنه لم يتخذ مبدأ واحداً في تحديد أصل الأشياء وبهذا الملاحظة يصبح فكر انكسيمانس بمثابة خطوط تراجعية الى عصر طاليس مرة أخرى لأنه

قيد التغيير فما الذى جعل انكسيمانس يخطو هذه الخطوات ؟ وما هـى
الاعتبارات التى قادته لاتخاذ الهواء مهدأ ؟ فى الاجابة على هذه التساؤلات
نجد لدينا على الأقل نوعين من الأسباب : النوع الأول ، مستمد من تيار الفكر
الذى انتقل اليه منذ طاليس والنوع الثانى : يرجع الى الافكار العامة والشائعة
لدى الناس فى عصره .

لقد نظر انكسيمانس الى الهواء على أنه المهدأ ، ذلك المهدأ الذى تستمد
منه كل الأشياء وجودها واليه ترتد مرة أخرى . لكن المشكلة بالنسبة لانكسيمانس
ليست فى تحديد هذا المهدأ وانما المشكلة بأسرها ترجع الى اهتمام الفيلسوف
بتفسير العملية التى وفقا لها تتم أو تحدث هذه التغييرات . اذا لم تهتفى
المادة على حالتها الأولية دائما ، فهل من الممكن أن نقدم تفسيراً طبيعياً يشرح
لنا لماذا أو كيف تطورت المادة الى الصور المتعددة التى نراها عليها فى هذا
العالم ؟ ان هذا التساؤل فى اعتقادنا له الصدارة فى أفكار هذا الفيلسوف .

ولقد قسم أرسطو الفلاسفة قبل عصره الى صنفين : (الفيزيقياء) ومن اطار
الصنف الأول من الفلاسفة يذكر انكسيمانس الذى كان أول من أشار الى عمليتى
التخلخل والتكاثف لأول مرة فى تاريخ المدرسة الطبيعية ، وهو ما جعله يتخذ
الهواء مهدأ (أرسطو : ما بعد الطبيعة) فما هى نظرية انكسيمانس فى تفسير
عمليتى التخلخل والتكاثف ؟

أ- رأى سبيليقيوس عن تفسير نظرية انكسيمانس

يقول سبيليقيوس عن انكسيمانس ونظريته ما نصه " انكسيمانس الملقى هـو
صاحب انكسندريس يورفيقه وقد افترض ايضا جوهر لا متناهى تتدرج تحته كل
الأشياء ولكنه مع هذا ليس جوهرًا لامعينا أو لا محدودا من حيث الطابع كما

ذهب انكسيمندريس أنه معين وقد اطلق عليه الهواء وهو يختلف تبعاً لاختلاف الأشياء فإذا تخلخل أصبح ناراً وإذا تكثف أصبح رياحاً ثم سحباً وإذا تكثف أكثر وأكثف أصبح ماءً ثم أرضاً ثم حجارة . وكل شيء آخر يصنع من هذه الأشياء . وقد افترض أيضاً حركة أرضية تلك الحركة التي تعتبر في رأيه علة كل التغيرات .

ب - رأى هيپوليتس في نظرية انكسيمانس :

يقول هيپوليتس عن انكسيمانس ونظريته : " يقول انكسيمانس الملقى أن الابدأ هو الهواء اللامتناهي الذي يأتي منه كل شيء ، والذي أتى منه كل شيء في الماضي وسوف يوجد منه كل شيء في المستقبل أن كل شيء يصدر عن هذا الابدأ والهواء من حيث صورته يكون كما يلي : حينما يكون موزعاً لا يرى ويصبح مرئياً بالحرارة والبرودة والليونة والحركة . انه في حركة ثابتة والهواء يفترض وجود صور مرئية مختلفة اذا ما تخلخل أو تكثف فإذا ما تخلخل أصبح ناراً وبالتكاثف تكون الرياح ومن الهواء أينما تأتي لنا السحب وباستمرار عملية التكاثف تنتج المياه وباستمرار التكاثف أيضاً توجد الأرض والحجارة في أكثر الصور التي تنتج لدينا من عملية التكاثف كل هذا يوجد لدينا مما هو حار وما هو بارد .

ج - ويقول كاتب آخر :

" بعد انكسيمندريس جاء تلميذ ، انكسيمانس الذي افترض بوجود الهواء اللامتناهي ذلك الهواء الذي تكون نواتجه معينة وهي الأرض والماء والنار ومن هذه جميعاً يأتي كل شيء آخر .

نستنتج من كل ما سبق أن الانجاز الحقيقي لفكر انكسيمانس يتشل في أمرين هما :

(١) ان الهواء في رأيه جوهر لا يرى ومنه نشأت الأشياء .

(٢) ان الاختلافات التي تظهر لنا من حيث الكيفية يمكن ردها لأصل مشترك بينهما وهو الاختلاف من حيث الكم ومن هذه الخاصة تبدو لنا النظرية المتسقة للدراسة الملطية .

لقد أثرت آراء انكسيمانس على الفلاسفة المتأخرين من بعده فعل سبيلس الشال نظرية فيثاغورس عن العالم أقرب الى أفكار انكسيمانس منها الى أفكار معاصريه وكذا لك بعض اتجاهات انكسافوراس ود يوقريطس لها صلات واضحة مع أفكاره لذلك اعتبر مذهبهم متسا للدراسة الايونية وموقفها من العلم الطبيعي .

ويمكن لنا أن نقف على ما يقوله أحد مؤرخي العلم والفلسفة اليونانية حول أفكار ونظريات هذه المدرسة حيث يقول لنا :

غالباً ما يقال أن العلم بدأ باليونانيين . فماذا يعني هذا القول ؟ وماذا يعني الحديث عن أصل العلم بأسره ؟ اننا من جانب أول نجد أن كروثر يعترف العلم بأنه " نسق السلوك الذي بواسطته يسيطر الانسان على بيئته " ، فلا يوجد مجتمع انساني بدون مبادئ أولية عن العلم . وبصورة أكثر عمومية يمكن تحديد العلم بأنه أسلوب للمعرفة . وعلى سبيل المثال فان وصفه بأنه يحتوى أولاً على " ادراك منظم ومنسق وعلى وصف أو تفسير للظواهر الطبيعية " ويشتمل ثانياً على " الأدوات الضرورية لهذا العمل وبصفة خاصة المنطق والرياضيات " .

ولكن هل هذا العلم المدرك تماماً بدأ عند نقطة معينة في المكان والزمان على الأقل الى الحد الذي ذهب اليه الغرب ؟ معظم الذين كتبوا عن العلم القديم كانوا يظنون ذلك . ولقد كان أرسطو هو أول من اقترح ان البحث فسي أسباب الأشياء بدأ بكاليس المطلق . وبدون شك فان طاليس والفلاسفة الآخرين انكسندريس وانكسيمانس قد استبقوا قدراً كبيراً من المفاهيمات

والأفكار القديمة سواء كانت يونانية أو غير يونانية ، ولكن تأملهم — وهذا منونش بصورة عامة — أدى الى فجوة مع الماضي ، مما يبرر الادعاء بأن الفلسفة والعلوم بدأ بهم . ولتقدير مساهمة هذا التفسير يجب علينا أن نفحص كيف كانت المساهمة الملطية أصيلة ومتميزة ويجب علينا أيضا النظر فيما يقال من الجانب الآخر .

كان عالم طاليس أبعد من أن يكون عالما بسيطا ، فبحضا من انجازات حضارات الشرق الأدنى كانت على اتصال بملطية وهذه النقطة تتصل مباشرة بمشكلاتنا . فمن جانب أول نجد أن التكنولوجيا خلال القرنين الرابع والثالث ق م كانت مزدهرة ورائعة في وادي النيل وبلاد ما وراء النهرين ، وكانت هناك تغيرات متشابهة أيضا في وادي الهند وفي الصين ، ويذكر بعض الكتاب ، أن تاريخ التعدين يرجع الى استخدام الأدوات الحجرية لصناعة المعادن الموجودة طبيعيا . لقد عرف تكتيك الطرق والصهر والسبك قبل حوالي ٣٠٠٠ ق م وسرعان ما قدمت سبائك النحاس ليس نجاة معدنين نقيين ؟ ولكن يصهر تسراب النحاس مع تراب آخر يحتوى على معدن أو معادن أخرى مثل القصدير أو الانتيمون "حجر الكحل" أو الزرنيخ أو الرصاص أو الزنك وأيضا يرجع أصل عمليات الغزل والنسيج الى عصور ما قبل التاريخ . كما أن من الممكن الحكم على مهارات صناعة النسيج المصري القديم من بقايا أعمالهم التي حفظت ، فقد عثر على بعض من الكتان في المقابر الملكية في بابييدوس ويرجع تاريخها الى الأسرة الأولى (تقريبا ٣٠٠ ق م) وتشمل على ١٦٠ فتلة في البوصة في السداء "النسيج" و ١٢٠ في لحمة النسيج .

والفخار هو الابتكار الثالث الذي كانت له نتائج بعيدة المدى في اقتصاد المجتمعات المبكرة . ففي البداية كانت الأوعية الفخارية تشكل مباشرة باليد

ولكن استخدام عجلة الفخراى يؤرخ لها بصفة عامة حوالى ٣٢٥ ق م، ويبدو أن مبدأ استخدام العجلة قد طبق فيما بعد على العربات. أما عن الأهمية الكبرى من وجهة نظر تطور الحضارة المدنية فقد كان تطور الزراعة هو الشيء الهام فزراعة الأنواع المختلفة للخلال، وتطور تكتيكات الري، واستئناس الحيوانات واكتشاف طرق حفظ واعداد الطعام، كما يذكر هو ابتكار يؤرخ له بحوالى منتصف القرن الرابع.

• اننا نستطيع فقط أن نخمن كيف حدثت مثل هذه التقدمات التكنولوجية. ومن الانصاف الافتراض أن المصادفة لعبت دورا هاما فى كثير من الاكتشافات وكثال ففي حالة الفخار ربما يلاحظ أن ترك الطين فى النار بالمصادفة أكسبه خصوص جديدة. كذلك يجب ألا ننقل من الوثبة الوهمية الضرورية لتقدير احتمالات المادة الجديدة ولرؤية كيف تستغل.

ولقد استغرق تطور تكتيكات التعدين وصناعة النسيج بصفة خاصة تدرج تعليمى طويل وشاق عن طريق التجربة والخطأ. وقد لاحظ الحرفيين التأثيرات المختلفة التى تنتج من مزج الأثرية المعدنية المختلفة بنسب مختلفة، وبدون شك فانهم غالبا ما نوعوا عن قصد تلك النسب وجربوا التكتيكات المختلفة لمهد الأثرية المعدنية - وبصفة عامة قاموا باختبار ليس بالمعنى التكنيكى للكحلة - تجاربهم المصممة ليس لتجربة النظرية ولكن لاثبات النتيجة النهائية لعملهم وللحصول على سبيكة أقوى أو أجسـد أو احد.

ان التطورات التكنولوجية الهامة لا تدل على العلم وحسب ، ولكن تدل على العمل التخميني والتقدير الضبوط . ولكن في حين أنهم يشاركون بدون نظرية واعية فانهم اظهروا مقدرة متطورة عالية للملاحظة وللمتعلم من التجربة . ومن الممكن هنا استخدام الدليل الانثروبولوجي لتكملة بقايا عصور ما قبل التاريخ . وبصفة خاصة فان عالم الانثروبولوجيا الفرنسي (ليني ستروس) لفت النظر لتعقيد ولدقة كثير من الأساليب الصنعة التي عثر عليها في المجتمعات البدائية . ويذكر مثال له في "العقل البدائي" وهو عن الفيليبيني الذي يميز حوالي ٤٦١ نوع حيواني مختلف يشتمل على ٦٠ فصيلة مختلفة من السمك و ٨٥ نوع مختلف من الحيوانات اللافقارية . وعلى فرض أن وجهة النظر التي منها تتميز الأصناف لا تطابق وجهة نظر عالم الحيوان الحديث فان مثل هذه التصنيفات تدل على مهارة كبيرة في الملاحظة .

لقد أدت التكنولوجيا الى تقدمات رائعة في القرنين الرابع والثالث . ولكن هناك ستمين آخرتين لحضارات الشرق الأدنى القديم أكثر انتماءا للعلم اليوناني المبكر أولها الطب ، وثانيها الرياضيات وعلم الفلك . وفي الواقع فان كل من الطب المصري وطب بلاد ما وراء النهرين يغلب عليه المعتقدات السحرية والخرافات . وتظهر اللوحات الطبية المصرية والبابلية أن التشخيص اعتمد على التكهن بكثرة . ومن حيث العلاج فقد اعتمد على محاولة طرد الأرواح التي كان يعتقد انها مسئولة عن معظم الأمراض . ويظهر البردي الطبي

من مصر أن العلاج هناك أيضا اعتمد عادة على خليط من التمساحاويذ
والتعازيم والنبتات البسيطة أو الأدوية المعدنية ، ومع ذلك ففي بعض
الأحوال على الأقل تقدم الطب المصري لما بعد مستوى الطب الشعبي .

ان برديه الشهيرة التي تؤرخ من حوالي ١٦٠٠ ق.م ، وتضم مادة من
فترة أكثر قدما تحتوي على بيان ٤٨ حالة في الجراحة الطبية ، تشمل على
إصابات الرأس والجزء الأعلى من الجسم ، وكل تقرير حالة قسم إلى العنوان ،
الفحص ، التشخيص ، المعالجة وشرح للمصطلحات الطبية الصعبة ، وأسلوب
البيان كله محصور والمعالجات الموصوفة بصفة عامة بسيطة ومستقيمة مثل :
"امسح الجرح بالدهن" هذا مثال نموذجي ، ولقد اعترف بأنه في بعض
الحالات من المحتمل عدم الشفاء ، لقد كانت هذه البردية هي الوحيدة
التي وصلت إلينا ، وهي تظهر ان المصريين بدأوا في مرحلة مبكرة محاولة
تسجيل بيانات تجريبية تتعلق بمجالات خاصة في نفس الطريق شلما كان
يفعل الأطباء البهيوقراطيون ، وحتى مع هذا ففي هذا النص الذي يعتبر
بصورة عامة عجيب لتحرره عن السحر والتكهن ، فان الكاتب يتجه عند
أحدى النقاط إلى المساعدات الخارقة للطبيعة ، فالحالة التاسعة التي هي أيضا
فوق العادة في عدم احتوائها على تشخيص أو أي فحص ، تنتهي بوصف للتعويذ ، التي
تتلى للتأكد من أن العلاج مؤثر .

النظام العددي البابلي يركز على قاعدة ترتيب العدد . وكان للمصريين مثل
الرومان علامات ل ١ ، ١٠ ، ١٠٠ ، ١٠٠٠ وهكذا ، ويصورون العدد ٤٤
بأربعة علامات من رقم عشرة زائد أربعة علامات فردية . وهذا نحن ان نقارن
نظامنا الذي يركز على قاعدة ترتيب العدد الذي فيه الرقم ١١ لا يعني ١ + ١ ،
ولكن ١ تشير الى عشرة بالإضافة الى ١ . ولقد استخدم البابليين نفس القاعدة
بالرغم من انهم لم يستخدموا رقم عشرة ولكن استخدموا رقم ٦٠ كقاعدة لهم :
فالرمز الواحد يتبعه رمز عشرة فيمثل رقم ٦٠ (١٠ + ٦٠) وهكذا . وتصبح
بعض مزايا نظام ترتيب العدد واضحة عندما نتأمل كيف تعامل تجزئة العدد
في ترميم ترتيب العدد فان عملية ضرب ٤ و (١٢ x) - تتم بنفس طريقة ضرب
٤ x ١٢ ، في حين ان العملية المعادلة تكون اكثر تعقيدا اذا استخدمنا
الكسور الاعتيادية ($\frac{2}{5} \times \frac{3}{25}$) .

وفي الحقيقة فان المصريين عقدوا الامر لانفسهم بصورة بعيدة بتحويل كسر
الكسر باستثناء الى $\frac{2}{5}$ الى كسر فيها البسط واحد ، وكذلك فانهم
عاملوا ٤ و - ليس $\frac{2}{5}$ ولكن $\frac{1}{3} + \frac{1}{15}$. وتظهر نصوص
بالخط المساري ان البابليين بلغوا غرقا ملحوظا ليس في مجال الحسابات
الرياضية فقط ، ولكن ايضا في الجبر وصفة خاصة في استعمال المعادلات التربيعية

ويعتبر الدليل لعلم الفلك البابلي الجبر غير كامل . وكل النصوص الفلكية
الموجودة بالخط المساري تؤرخ للعصر السليوتي Seleucid period
(تقريبا الثلاثة قرون الاخيرة قبل الميلاد) ولكن لوحظت بتأكيد البشائر السماوية
وسجلت من حوالي منتصف القرن الثاني . وواحد من اوائل مثل هذه المجموعات
هو ما يتعلق بظهور واختفاء venus الذي سجل لعدة سنوات في عهد
Ammissaduqa (حوالي ١٦٠٠ ق م) . وفي حوالي القرن

الثامن تمت ملاحظات منظمة للظواهر السماوية والتقلبات الجوية للبلاط الملكي . وفي القرن الثاني الميلادي كان لدى بطليموس الفلكي اليوناني الكبير منفذ لسجلات . كاملة باعتماد الكسوف من عهد Nabonassar لما بعد ذلك واستخدم لسنة الاولى من هذا العهد (٧٤٧ ق . م) كخط اساسي لكل حساباته الفلكية . وقد نفذت مثل هذه الملاحظات في الاصل لاغراض فلكية . للتكهن ببخت الملكة او الملك . وانشاء التقويم الذي يعتمد على ملاحظة اول واخر رؤى سنة للقمر .

ولا يجب اهمال دقة تلك الملاحظات البابلية المبكرة ، فكثير من الظواهر التي اهتموا بها توجد بالقرب من السماء ولهذا فمن الصعب مراقبتها . وايضا لا يمكن ان تحدد بدقة المرحلة التي عندها كانت النظرية الرياضية مطلوبة للمعلومات الفلكية . والمرجع الرئيس الحديث عن علم الفلك البابلي وهو Otto Neugebauer يشك في ان هذا برز قبل حوالي ٥٠٠ ق . م . ومع ذلك فمن الممكن استنتاج نتيجتين موجبتين : اولا : ان البابليين توصلوا الى ملاحظات شاملة عن مجال محدود من الظواهر السماوية قبل ان يبدأ العلم اليوناني بفترة طويلة . وثانيا : بالتقارير التي جمعوها كانوا في وضع يسمح لهم بالتكهن بظواهر معينة . ولم يستطيعوا في اى مرحلة ، كما لم يستطع اى انسان اخر في العصور القديمة ان يقوم بعمل تخمينات دقيقة عن رؤية كسوف الشمس عند اى نقطة على وجه الارض ، واقصى ما استطاعوا ان يفعلوه هنا هو القول متى يستبعد الكسوف الشمسي ومتى يكن محتملا . ومن ناحية اخرى ربما استطاعوا جيدا التكهن بخسوف القمر ، ومثل هذه الاثباتات لا تتركز على اى قاعدة هندسية للجسم السماوي ، ولكن على اجراءات حسابية خالصة ، وهي التي تتركز على تقديرات من لوحات متعاقبة نشأت من الملاحظات السابقة .

وبالرغم من انجازات شعوب الشرق الادنى فى مجالات الطب والرياضيات وعلم
 الفلك فلا يزال من الصواب مناقشة ان طاليس كان هو اول عالم فلسفى • والان -
 يجب ان نعتبر ان هذا دعا "ضمنى ولكن كيف يمكن تبريره ؟" اولاً : لا يمكن
 الاعتقاد ان ما تفوق فيه المظليين كان اسلوب استقضاء واضح تماماً بحيث يوصى
 على منهج محدد يشمل كل ما نطلق عليه العلوم الطبيعية ، فلقد حصروا
 ابحاثهم فى مجال ضيق جداً من الموضوعات • فلم يكن لديهم تصور
 للمنهج العلمى Scientific Method مثلاً • وايضاً من الصعب
 استبطاء المشاكل التى اهتموا بها بدون استخدام تصورات مثل " المادة
 Mottor (" الجوهر " Substance) وبالرغم من ان المصطلحات
 اليونانية المعادلة لم يكن قد تم صياغتها الا انها تركت محددة بوضوح حتى
 القرن الرابع • ومع ذلك فانه توجد صفتين هامتين تميز تأملات الفلاسفة المظليين
 عن المفكرين القدماء سواء اكانوا يونانيين او غير يونانيين • فاولاً يوجد ما يمكن
 ان يوصف باكتشاف الطبيعة discovery of Nature
 وثانياً ممارسة النقد المنطقى notional Criticism
 اننى اعنى " باكتشاف الطبيعة " التعبير عن الاختلاف بين الطبيعة وما بعد
 الطبيعة وهو الاعتراف بان الظواهر الطبيعية ليست نتاجاً عشوائياً ، ولكنها
 منظمة ومحكومة بنتائج معلومة عن السبب والمسبب • وكثير من الافكار التى تنسب
 الى المظليين هى اثاره للقوى الخارقة للطبيعة • لقد كان الفلاسفة الاوائل بعيد
 من ان يكونوا كفارا وفى الحقيقة فقد شغل عن طاليس ما " كل شئ مليئة بالالهة
 " (٥) ولكن مع هذا فان الظواهر الخارقة للطبيعة لم تشعب اى دور فى تفسيرات
 هؤلاء الفلاسفة على هذا نظرية الزلزال التى تنسب الى طاليس • لقد تخيل
 طاليس يوضح ان الارض مرفوعة بالماء وان سبب حدوث الزلزال انه عندما تهتز الارض
 بفعل اهتزازات الامواج فى الماء فانها تطفو فوقه - وتعتبر فكرة ان الارض تطفو

على الماء هي فكرة موجودة في العديد من الاساطير البابلية والمصرية ، وليس لدينا اى حاجة لتجاوز بلاد اليونان نفسها للتبريد الاسطوري لنظرية طاليس لان الفكرة تعود الى ان بوسيدون Poseidon اله البحر هو المسئول عن الزلزال وهذا اعتقاد يوناني شائع . وببساطة شديدة كانت نظرية طاليس عن الزلزال بيان طبيعى لا يشير الى لبوسيدون او اى اله اخر . بعد ذلك اولا لمطابقة اى عبارة من Farrington فان المطليين " تركوا الالهة " ومع ذلك انه عندما يوصف زلزال او هج من الضوء في Homer او هيزود Hesiod فغالبا كان ينسب الى غضب زيوس Zeus او بوسيدون ، نجد ان الفلاسفة قد استبعدوا اى اشارة لرغبات الشخصيات الالهية ، سواء اكان ذلك حبهم او كرههم او صبرهم او اعمالهم الاخرى الشبيهة بالانسان .

وثانيا : مع ان ما وصفه هومر هو عادة زلزال خاص او هج ضوء جامد فان المطليين ركزوا انتباههم ليس تجاه مثال خاص لظاهرة طبيعية ولكن تجاه الزلزال او الاهلاج الضوئية بطبقة عامة . وكانت ابحاثهم موجهة تجاه انواع الظواهر الطبيعية ، وهم يظهرهن سمه الطبيعة هذه التى تبحث عن الظواهر العامة والاساسية وليس عن الظواهر الخاصة والمرضية .

العلاقة الثانية الميزة التى اشرت اليها هي ممارسة النقاش والنقد . وهنا يجب ان نتقدم للامام بشئ من الحرص . ان معظم معلوماتنا التى تتعلق باعمال الفلاسفة فيما قبل عصر سقراط (٦) مستفاد من مصادر تاكثر تأخرا ، ومعظمها يقدم صورة مبسطة عن تسلسل الفكر اليوناني المتأمل في فترته المبكرة . وتمتسبهر هذه حقيقة خاصة بسلسلة الانسان الفلسفية التى يمكن وصفها في الصورة " ١ " يعلم ب ب يعلم ج و ج يعلم هـ ، وهذا يظهر بصورة متكررة في تعليقات الدوكسو

وهم الكتاب الذين جمعوا مجموعات من آراء الفلاسفة • حتى ان احكام ارسطو عولت بحرص • وكمثال فعندنا يقترح ان معظم فلاسفة عصر ما قبل سقراط كانوا مشغولين بمشكلة واحدة وهى ما اطلق عليها السبب المادى للاشياء يجب ان نتذكر انه فسر ولم يصف افكار اسلافه •

ومع ذلك فنحن لدينا دليل موثوق به وهو ان كثير من فلاسفة اليونان المبكرين عرفوا ونقدوا افكار بعضهم البعض • وفى احوال كثيرة من الممكن رؤية هذا بالمرجع الى كلمات الفلاسفة انفسهم حيث انها حفظت لنا عندما ذكرها كتاب متأخرين وهكذا فالنسبة للفلاسفة الذين جاءوا بعد بارميدس مثل امپدوقليس وانكسارغوراس استعملوا مبداء القائل " ان لاشئ يأتى للوجود من لاشئ " واعادوا صياغته فى مصطلحات تعتبر ترديدا للمصطلحات التى استخدمها بارميدس نفسه وقبل هذا يذكر هيراقليطس اسلافه ومعاديه فى مناسبات عديدة وخاصة فى الشذرة ٤٠ (٧) حيث يشير الى ان " كثرة التعليم لا يعلم العقل : لانه على العكس من ذلك فانه علم حزيود وفيثاغورس وايضا اكسافون وهيكتاتوس لا تزال اقدم من اشعار اكسافون فهى تثير الضحك بصورة ملحوظة مثل الفيثاغوريين عن تاسخ الارواح ، ذلك الاعتقاد القائل انه عندما يموت الانسان او حيوان فان روحه تحل مرة اخرى فى مخلوق حى اخر • وهذا موجود فى قطعة الشعر رقم ٧ حيث يذكر اكسافون قصة عن فيثاغورس مفادها انه اوقف رجل يضرب كلب بقوله / : قف لا تضربه فهو روح صديق اننى اميز صوته " •

ايضا نعلمنا الكتابات الطبية بدليل اضافى قيم نحيزها حلال الافكار فى اواخر القرن

الخامس ويعترض مؤلف " الطب القديم On Ancient Medicin

على الكتاب الطبيين الذين يضمنون مذاهب كونية عصرية للطب البشرى ويشير بوضوح فى الفصل ٢٠ الى عمل امپدوقليس ونصف مقالة " فى طبيعة الانسان " On the Nature of Man بعض المجلات التى كانت تتم للمسؤول عن ضروريات الانسان الاساسية " عندنا ينافس نفس الانسان مع الاخر امام نفس المجتمع " يقول هذا الكاتب (الفصل الاول) " فان نفس المتحدث لا يفوز ثلاثة مرات على التوالى " وهو يذكر الفيلسوف الملقى بالاسم فى سياق اخر هنتس معظم ادلتنا الاولى للقرن الخامس

أوفيا بعد ، ولكن يجب أن نزن متأكدين من أن هذا التراث النقدي والجدل يرجع سبق إلى الملطيين أنفسهم . وهذا واضح من طبيعة النظريات المتنافسة التي وضعوها لمثل هذه الموضوعات الواضحة كذلك افترضوا سبب وجود الأرض ساكنة بالإضافة إلى السؤال الرئيس عن أصل الأشياء بصفة عامة (انظر فيما بعد الفصل الثاني) . ولكن ما الذي فعله التراث النقدي لتطور العلم ؟ مرة أخرى فيستطيع أن نقارن بين الملطيين والمفكرين الأوائل . وتشتمل الموضوعات التي تعاملت التي تعاملت في أساطير الشرق الأدنى أو اليونانية المبكرة على مثل هذه الأسئلة وايضا عن كيفية نشأة العالم ، وعن كيفية دوران الشمس حول الأرض ، أو عن كيفية رفع السطح ولكن كل أسطورة تتعامل مع واحد فقد من هذه الموضوعات بصورة مستقلة عن الموضوعات الأخرى وعلى سبيل المثال فقد كان لدى المعتقدات المختلفة عن طريقة رفع السماء ، فهناك رأي يزعم أنها تستند على أعمدة ، وآخر يرى أن الآلهة هو الذي يرفعها ، وثالث يزعم أنها تستند على حوائط ، ورابع يرى أنها مقبرة أو الهة تلمس أذرعها وأقدامها الأرض . ولكن راوى القصة أشاء روايته لاى أسطوره لا يغطي اهتماما للمعتقدات الأخرى عن السماء ، وسوف يجد نفسه في مواجهة التناقض الذي بين هذه الأساطير وربما يفترض الإنسان أنه لا يشعر أن تقديره الشخصي كان في منافسة مع أي تقدير آخر ، بحيث يجب أن يكون صحيحا إلى حد ما ، أو يجب أن يكون له أساس لقيامه أحسن من بعض المعتقدات الأخرى .

وعندما نتجه إلى الفلاسفة اليونانيين المبكرين نجد أنه يوجد اختلافات جوهري فكتير منهم الم بنفس المشاكل ، وخص نفس الظواهر الطبيعية ، ولكن يفترض تقديرنا أن النظريات والتفسيرات المختلفة التي عرضوها تتنافس كل منها مع الأخرى ومن ثم فإن الدافع وراء هذا هو إيجاد أصوب تفسير ، يتفق مع آراءهم ويدحض التناقضات الضعيفة في نظرية أو نظريات الآخرين .

لقد كان الفلاسفة في عصر ما قبل سقراط دجما طيقون بدرجة كبيرة : لقد عرضوا نظرياتهم ليست كأراء مؤقتة أو مرحلية ولكن كحلول محددة للمشاكل الماثرة . ومع ذلك فانهم يظهرون وعيهم بدرجة كبيرة عند ما تقتضى الضرورة فحص وتقدير النظريات في ضوء الاساسيات التي قد موها . وربما يقول قائل أن هذه القاعدة هي شرط ضرورى ومسبق لاحراز التقدم في كل من الفلسفة والعلم .

ولكن حتى يمكن أن نناقش أهمية وأصالة الاسهام الملطى فان الحاجة تصبح ملحة لمعرفة سبب حدوث هذا التطور في هذا الوقت والمكان السذى حدث فيه . وهذا يعتبر شىء صعب جدا وسؤال شير للجدول . في احدى المراحل سوف يعتبر هذا ما لوبا للاشارة ببساطة الى الذكاء الشخصى للفلاسفة . وللحديث عن المعجزة اليونانية ، ومن الناحية الأخرى أيضا ثيب التفسير الاقتصادي الضيق جدا بأنه غير كاف . وبالتأكيد كانت ملطية حين أن حطمها الفرس فى عام ٤٩٤ مدينة غنية وكان ثرائها مستمد جزئيا من صناعتها (وبصفة خاصة صناعة المنسوجات الصوفية) وجزئيا من التجارة وكانت شهيرة بأنها مؤسسة للمستعمرات وحتى فى حين أن هذا ربما يكون ضروريا فقد كان من الصعب أن يكون هذا سببا كافيا حين قدمت أول الفلاسفة وفضلا عن ذلك فان الرخاء المادى لملطية لم يكن أكبر من الرخاء الذى شهدته مدن أخرى يونانية وغير يونانية . ومن ثم فان سوف يكون من المتسرع الاهتمام بهذه المشكلة بصورة كافية فى اطار هذه الدراسة ، ولكن من الممكن ملاحظة بعض مظاهرنا بصورة مختصرة .

أولا سيجب علينا أن نعيد ذكر ما أقر سابقا . وربما نكرر أن ما يبرز فيه الفلاسفة هو بناء نسق معرفى ليس متكاملأ تماما . وعند هذا الحد يكون الانجاز الذى فعلوه معجزة حقيقية . وكان انجازهم المطروح ليس أكثر من رفضهم تفسير الظواهر الطبيعية على أساس الطبيعة لخالقة وتأسيسهم ممارسة النقد العقلى

ولفهم خلفية هذا التطور يجب ألا نشير فقط إلى الأصول الاقتصادية ولكن أيضا وبصفة خاصة ، يجب أن نشير للأحوال السياسية في بلاد اليونان في ذلك الوقت . وهنا تكون المقارنة بين العالم اليوناني وحضارات الشرق الأدنى الكبرى المحددة جدا . ومع ذلك فلم تكن بلاد اليونان أكثر سلاما واستقرارا من الهنديا وبابل ومصر بل على العكس كانت تلك الفترة فترة اضطراب سياسي كبير في العالم اليوناني ، وشمل مدن يونانية أخرى كثيرة قاست ملطية نفسها من مرارة النزاع الطائفي وحكمها الطغاة بصورة متقطعة . ومع أن الشرق الأدنى كان تغير القوى الرئيسية للحكم لا يعنى أكثر تغيرا الأسرة فقد حدثت التطورات الرئيسية في البناء الأساسي والاجتماعي للمدن اليونانية . ومع أن القرن السابع والسادس شهد تأسيس وتثبيت مؤسسات دولة المدينة ، فإن تطور الوعي السياسي الجديد وتكاثر الأشكال الطبيعية ، يمتد من نظام الطغاة إلى النظام الديمقراطي عبر النظام الأوليغاركي وغالبا لا يشترك مواطنو الولايات مثل أثينا أو كورنث أو ملطية في حكومة بلدهم فقط ولكن أيضا يشتركون في المناقشة النشطة لكل الأسئلة على أحسن نظام للحكومة .

إن كل هذا لا يساعدنا في العثور على سبب يفسر كون ملطية هي التي قدمت أول الفلاسفة بدلا من كل المدن اليونانية الظاهرة . وفي الحقيقة فإن في الحالة الراهنة لمعرفتنا يجب أن نفترض عدم وجود أي إجابة محددة لهذا السؤال . لقد تكررت السمات الرئيسية للوضع الاقتصادي والسياسي في ملطية بدرجة أكبر أو أقل في كثير من المدن اليونانية الأخرى . ولكن في حين أننا لا نستطيع تقريبا تفسير هذه الظاهرة أكثر من قبل فأنه يجب علينا أن نراها الآن كجزء من تطور أكبر ومن الممكن مقارنة الحرية التي استعملها الفلاسفة الملطيين في مناقشة الأفكار المهمة وفي نقد كل منها للآخر مع السروح التي جادل بها مواطنو الولايات المدن المتطورة الشكل المفضل للنظام السياسي

وربما مثال خاص يساعد على توضيح هذا . وبالرغم من أنها تهدو محاولة بعيدة لمقارنة طاليس مع معاصرة سولون الشاعر والقانون ، فان هذا يعتبر نقاط مثيرة معينة للتشابه بينهما . أولاً يجب ملاحظة ان أنشطة طاليس الخاصة لم تكن تتصل بفكر نظائري وتحكى قصص عديدة ذكرت عنه اشتراكه في اعمال وشئون سياسيه وسجل هيرودوت (١ ١٧٠٤) أنه نصح مواطنيه اليونانيين لاقامة فصلية عامه وللاتخاذ وكان كل من طاليس وسولون متضمنين بصورة عاديه في القوائم التي استندها الاغريق من حكمائهم السبعة ويشتمل السبعة ويشتمل السبعة على نسبة عالية من القوانين ورجال الدولة . وبالطبع كان سولون نفسه المشهور الرئيس للاصلاحات الدستورية التي قام بها في اثينا في عام ٤٩٤ ، وصفه خاصة فحس محظوظين لوجود بعض من اشعاره الخاصة يتحدث فيها عن الاهداف والاساسيات التي أرشدته . وتوضح تلك الاشعار انه وافق على مشروعاته على مسئولية الشخصية . وكانت الفقرة الاساسية في اصلاحاته هي النشر القوانين وجعلها في متناول كل الاثنيين ، في شئهم الخاصة بالنشاطات المختلفة وربما يقال أن الفيلسوف ليس والقانوني سولون كان لديهم على الاقل شيئين شائعين : أولاً كلاهما كان ينكر نفوذ أي شيء محارق للطبيعة وثانياً ، كلاهما وافق على أساسيات النقد الحرق كان خلاصة التجديد الملطي هو تقديم روح نقديته جديد الى النظرية الانسانية لعالم الطبيعة ولكن من الممكن أن يرى هذا كمثيل وكهرع للتطور المعاصر لممارسة النقد الحرق والمناقشة العلنية في العلاقات السياسية والقانونية عبر العالم اليوناني .

لقد نوقشت الصورة العامة واهمية التأمل الملمى فى الفصل الافتتاحى والآن حان الوقت لتقييم بعض النظريات الخاصة والتفسيرات التى وضعوها بتفصيل أكبر وتقع مادتنا فى مجموعتين :

اولا : النظريات التى تتعامل مع الظواهر او مشكلات خاصة مثل طبيعة الرعد والبرق أو ما تصنع النجوم ،أو لماذا الارض ساكنة •

ثانيا : المذاهب الكونية العامة واهميتها ،والحقيقة ان النظريات الكثيرة من النوع الاول ترجع جزئيا الى اهتمامات من جانب المصادر الدسكو جغرافية •

doxographical التى نعتد عليها • ولكن من الواضح أن الملطيين وجهوا قدرا جيدا من الاهتمام لقله من الظواهر الطبيعية الملفته للنظر وإذا تسألنا لماذا كان هذا كذلت ربما كان جزء من الاجابة يكمن فى رغبتهم تقديم تفسيرات طبيعية للظواهر التى عادة ما كان ينظر اليها على ان الالهة تتحكم فيها •

فقد كان زيوس مسئولا عن صياغة الرعد وبوسيدون عن الزلازل ويرفع أطلس Atlas الارض فوق اكتافه • وقد كانت الدعوة لاعطاء تفسيرات طبيعية للحكم بصفه خنصة بنجاحها أو فشلها لتقدير الحوادث التى كانت يعتقد بصورة شائعة أنها تنتج بواسطة خوارق للطبيعة •

وهكذا فكما لاحظنا فان طاليس يفسر حدوث الزلازل بانه عندما تتخطم الارض على الماء فهى تطفو فوقه • وبالمثل يقتصر اذ كسندريرس

أن الصواعق الرعدية تسببها الرياح وأن البرق يظهر عندما تتشطر السحب الى نصفين •
هذه التفسيرات ساذجة وتكمن اهميتها ليس في كثرة ما احتوته ولكن في ما اكسروه
وهذا هو أساس الدافعية الانسانية التي تعلو من النزعة التشبيهية على أية حال
فانه في بعض الحالات ذهب الملطيون الى ما هو أبعد لقائمة المعتقدات الشائعة
عن القوى الخارقة للطبيعة •

لدينا مثالين من اذكسندريس يشير الاهتمام بصفة خاصة • الاول انه حاول
أحصاء الاجسام السماوية وصورها كدوائر من النار • والدوائر نفسها لا يمكن رؤيتها
لان الضباب يحيط بها ولكن هناك فتحات تظهر من خلالها الاجسام السماوية
ان ما نراه كجم هو مثل ثقب في عجلة دراسة سماوية كبيرة • لقد افترض
اكسندريس وجود ثلاثة من هذه الدوائر للشمس والقمر والنجوم ، وافترض ان محيط
الدوائر هو ٢٧ ١٨ ٩٤ مرات محيط الارض واما الارض فتصور كاسطوانة مسطحة
افقيا وعرضها ثلاث مرات عرضها ، ساكنة عند مركز الدوائر ولقد اقترح هذا
الفيلسوف ان كسوف الشمس وكسوف القمر يحدث عندما تصبح الثقوب التي من
خلالها يمكن رؤيتها مسدودة •

لكن تبقى صعوبات كثيرة : كيف تكون الدائرة أو الجسم الكروي للنجوم
المحددة مدركة رغم انها بعيدة عن الوضع : لم يذكر انكسندريس شيئا عن
مثل هذه الكواكب والاكثر غرابه ان النجوم المحددة توجد اسفل كل من الشمس
والقمر ، ومع ذلك فان اهمية هذه النظرية انها اول محاولة لها نصلح عليها
بالنموذج الميكانيكي • Mechanical model للاجسام السماوية في
علم الفلك اليوناني •

أما المثال الثاني فهو نظرية انكسندريس الخاصة بأصل الحيوان بصفة خاصة
والانسان بصفة عامة ، فقد كان هذا أيضا محور دارات حوله العديد من الأساطير في
بلاد اليونان القديمة وكمثال فهناك قصة Pyrrha-Deucalion الذي خلق عندما
أفتى الطوفان الجنس البشري كثير من الرجال والنساء بالقاء الأحجار على أكتافهم
وفي قصص أخرى صور الجنس البشري كقريب ومنسوب للآلة وكمسألة

يجب أن نتوقع فإن مدخل أنكسندريس من هذا الموضوع كان مختلفا تماما . و طبقا
لتقرير في القرن الثالث الميلادي فان هيبوليتس Hippolytus الدكسوجرافى
جعل المخلوقات الحية مخلوقه أولا في العنصرى عندما تعدت الشمس . والسدى
لاشك فيه مثل الأغريق اعتقد أن الحيوانات ربما خلقت تلقائيا في اشكال معينة
تحت ظروف معينة و تعتبر هذه الفكرة الأساس لتقرير أصل الحيوان ككل . و لكن
يقترح علينا أيضا أن الانسان ولد أصلا من أنواع حيوانية مختلفة و بوضوح أشسد
من نوع طاق السمك . و صدر آخر من صادرانا و هو بلوتارك (Table Talk VIII
8, 4730e) و يشير في سياق الكلام الى galeai أو سمك الكلب
و هو نوع من كلب البحر الأملس ، و يلاحظ في هذا النوع أن الصنام تلتصق عن طريق
حبل سرى بالشبية لقد عرف أنكسندريس فقد الأنواع الخاصة و لكن اذا تقرير
بلوتارك به أى مخلوق على الإطلاق ، فانه من الصعب الشك في أن انكسندريس
كان لديه بعض المعرفة عن نوع من الحيوانات البحرية المولودة .

لكن السؤال الآن هو على أى أساس تجريبى تستند نظرية أنكسندريس . و يبدو
ان الدافع الأصلي لاقتراضات أنكسندريس هو الملاحظة التى استمرت توقف
طويل و التى استمرت لوقت طويل و التى بدأت منذ ولادة الطفل الإنسانى السدى
أصبح يعتقد على نفسه . يبدو أن أنكسندريس قد اعتبر أن هذه الملاحظة تشمل
صعوبة خطيرة لأنى شخص يعتقد أن أصل الجنس البشرى يرجع الى ظهور مفاجئ
على الأرض و لذا فضل أن يناقش رأى القائل ان الانسان ولد في أصل من نسوع
حيوانى مختلف لكن لم يوضح لنا أنكسندريس أو أى يونانى آخر كيف يمكن تقديم
نظرية منظمة عن نشأة الأنواع الطبيعية ككل . و لكن كى يوضح هذا المثال
الفلاسفة اليونانيين بدوا في مرحلة مبكرة بالتأمل في المشاكل التى ظهرت من

أصل الجنس البشري والتطور الانساني من الطبيعة الى التمدن *

و تعتبر النظريات الثلاثة الرئيسية التي نسبت الى الملطيين حتى مذاحيهم الكونية العامة التي قرها أرسطو كما يرى لنا بالسبب المادى materialcouse للأشياء ، ويعتقد أن طالب قد أعلن أن الماء علة الأشياء ، وأن انكسندريس قد حدد أن اللامتاهى علة للأشياء . وأما أنكسيماس فقد حدد الهواء ، ومع ذلك يبدو أن هو لا الفلاسفة لم يهتوا بدقة بنفس المشكلة ، ولكن بثلاثية أصول مختلفة بصورة قليلة . ما هو شكل السؤال الذى يجب أن نسأله ، واستطاع طالب أن يضعه لنفسه ؟ بالتأكيد ليس السؤال الذى طرحه أرسطو فى الميتافيزيقا عندما كان يعلق قائلا (Metaphysics 983 66 FF)

" لقد اعتقد معظم الفلاسفة الأوائل أن المبادئ المتعلقة بطبيعة المادة هى المبادئ الوحيدة لكل الأشياء ، وهى المبادئ التى منها نشأت الأشياء وصدرت أولا ، وهى أيضا المبادئ التى تتم اليها الأشياء (ان الجوهر الثابت ، وما يتغير انما هو صفاته) هذا الجوهر كما يقول هو العنصر ، وهو مبدأ الأشياء أن المصطلحات التى ترجمت مثل المادة Matter الجوهر Substance صفة Attribute وعنصر (e le ment) كدتم كلها لأول مرة للفلسفة فى القرن الرابع ، وما يفوق التصور أن تلك المصطلحات لم يستخدمها أى واحد من الفلاسفة الملطيين و من ناحية أخرى لم يكن هناك شيئا واضحا لينع طالب من السؤال عن أصل أو بداية الأشياء . فضلا عن ذلك فان الشاعر هزود أعلن فعلا فى الـ Theogony أن العلماء Chaos (وهو الشفرة المتعرجة) هو أول ما جاء الى الوجود و يستمر فى وصف كيفية تصوير الالهة والصور الشخصية

الأخرى إلى الوجود حيث ينسبها جميعا إلى شجرة عائلة واحدة كبيرة . وهكذا تسأل طاليس جيدا عن أصل الأشياء من وجهة نظر ما جاء أولا . وبالرغم من أن الإجابة التي أعطاها عن هذا السؤال تختلف جوهريا عن إجابة هريود فسوف هذا الصدد فإنها لا تشير إلى "شجرة متعرجة" أسطورية ولكن إلى جوهر مألوف وحر الماء .

ولكن إذا كانت هذه هي المشكلة التي اهتم بها طاليس ، فهي سؤال مفتوح سواء مسألة أو بآى معنى لاتزال الأساسية في العالم الذي حولنا ، تتكون من الماء هل كان يعتقد أن المقعد الذي يجلس عليه ماء والخبز السذى يأكله كان صنوعا من الماء ؟ ولم يضى وقت طويل بعد طاليس ، حتى وجدنا انكسيمانس يحافظ بعض الشيء على مثل هذا الاعتقاد ، بالرغم من أن المبدأ الأصلي الذي اتخذه كان الهواء وليس الماء . ومع ذلك فكما سنرى فإن انكسيمانس عرض سبب محدد للتغيرات التي تحدث للهواء مثل الأرض أو الجو ، ولكن المصادر التي لدينا لاتخبرنا عن كيفية تفسير طاليس لهذا الآخر ونحسن لا نستطيع أن نقول بتأكيد أن هذا كان شيئا بسيطا بسبب التغيرات نفسها المعلومات المتاحة لنا ، أو لأن طاليس لم يقدم هذه المشكلة أبدا ولكن عند ما نضع الشذرات جنبها إلى جنب مع الدليل الذى لدينا عن تطور الفكر الملطسى والذي ينسب إلى انكسندريس وهو الدليل ناقص ولكن مقبول فإن التفسير الأخير هو أكثر تحصيليا وبالرغم من مشاهدة أرسطو فإنه من المحتمل أنه بينما سأل طاليس وأجاب على السؤال المتعلق بالمادة الأولى فإن السؤال عن كيفية أو بآى معنى يتقوم الجوهر الأول في الأشياء التي نراها من حولنا إنما هو نتيجة سوف ينظر فيها فيما بعد .

لقد اقترح انكسيمندريس أن المبدأ الأول لم يكن جوهر محدد ولكن

شيئا ما غير محدد هو ما أطلق عليه المصطلح وإذا تماء لنا لماذا اختار انكسندريس هذا المصطلح ولم يختار جوهرًا شائعًا مثل الماء، فإن ما يقوله أرسطو يساعد على تقديم اجابة مقبولة وربما قد ر انكسيماندريس صعوبة واحدة وهي النظريات مثل التي توصل اليها طاليس والتي تسمى هذا: كمال اذا كان الأساس الأول هو الماء فكيف يمكنها مواجهة النار عند حدوثها فكل منهما يحطم الآخر؟ وإذا كان تفكير انكسيماندريس حقيقيا فانه يقدم ضيوع جيد لما أطلقت عليه قديما ممارسة النقد المنطوق وأيضا في مكان آخر تهدوا ونظرياتهم بأنها يقدم من منهم الاعتراضات المحتملة لنظريات جده. المثال الثاني الملفت للنظر بنظرية عما يرفع الأرض ففي حين اقترح طاليس أن الأرض تطفو على الماء فان انكسيماندريس تمسك بأنها تتعلق بحرية وتبقى على وضعها بسبب بعدها المتساوي من كل شيء كما يصفها هيوليتوس. هنا أيضا ربما يكون الدافع لتقديم هذا الهدأ الضلل المزعج هو أنه اعتبر أن نظرية طاليس والنظرية المشابهة لها تنصب في صعوبة واضحة اذا كان الماء هو الذي يرفع الأرض فما الذي يرفع الماء؟

النص التالي من أرسطو يساعدنا على تقديم اجابة منقولة. لقد وجد انكسيماندريس أن هناك صعوبة واحدة تكثف مثل هذه النظريات التي توصل اليها طاليس وهذه الصعوبة هي: اذا كان الهدأ الأول هو الماء، فكيف يمكن لمثل هذه النظرية مواجهة النار ان أن كلا منهما يحطم الآخر؟ انه اذا كان تفكير انكسيماندريس على هذا النحو حقيقة فانه بهذه الصورة يكون قد قدم سهبا جيدا لم يسبق أن أطلقنا عليه ممارسة النقد العقلي، وكذلك فسان نظرياته سوف تهدو على أنها تابعة من ادراك جيد للاعتراضات الممكنة على نظرية سالفه ومثال آخر يسترعى الانتباه يتعلق بنظرية عما يرفع الأرض فيمكننا اقتراح طاليس أن الأرض تطفو على الماء، نجد انكسيماندريس قد ذهب بأن

الأرض "تتعلق بحرية" ، وتبقى على وضعها نتيجة لبعدها السماوى عن كل شئ كما يذهب بهذا هيغوليتس ، وهنا أيضا ربما يكون الدافع لتقديم هذا المذهب المضلل هو أن نظرية طاليس والنظريات المشابهة لها تتصف بصعوبة واضحة وهى / اذا كان الماء هو الذى يرفع الأرض فما الذى يرفع الماء ؟

كذلك ينصب دليلا المأخوذ عن انكسيمندريس على بيان كيفية التطور لأن هذا التطور يلقي الضوء على العلاقة بين انكسيمندريس وطاليس وانكسيمانس انه وفقا لأحد المصادر المنسوبة الى بلوتارك فانه عند مولدها العالم انفصلت خلية (أو بذرة) من السخونة وأكبر ردة عن الأبدية (وهذا هو ما يطلق عليه) ومن هذا نما الجسم الكروي المشتعل حول الهواء الذى يحيط بالأرض مشكل اللحاء حول الشجرة لكننا نعتقد أن طاليس ربما لم يضع فى الاعتبار تماما السؤال عن ما حدث للجوهر الأول ، أى الماء ومع هذا نستطيع أن نؤكد بانصاف ان انكسيمندريس وضع ما نطلق عليه النظرية الكونية وبصورة أكثر قربا من التصور فان اقتراحه الرئيس يتشكك فى كـ أى أن النظام الكونى ينمو مشكل الشئ الحى الذى ينمو من البذرة ، وما يثير الاهتمام هنا ، على وجه الخصوص حول هذا النموذج البيولوجى ، هو أنه يسمح لانكسيمندريس بتوجيه سؤال حول ما اذا كانت الجواهر التى نراها من حولنا واحدة أم مختلفة عن الجوهر الاصلى الذى حدث عنه . خذ على سبيل المثال نمو النباتات أن البذرة تؤدى الى وجود اشياء مختلفة مثل الاوراق والثمار والجذور ولحاء الشجرة . . . الخ ، وهنا فان أرسطو يسأل نفس السؤال عن العالم ككل : فهل تلك الاشياء جواهر جديدة أم هى تعدلات كيفية للجوهر الاصلى ؟ تبين اذا كان انكسيمندريس قد اعتقد أن الاشياء المختلفة تنشأ بطريقة طبيعية مثل كل أجزاء الشجرة التى صدرت عن البذرة ونموها ، فقد يكون من الممكن أن لم يمنع هذا التساؤل موضع الاعتبار ، وبينما يبدو أنه ذهب الى أبعد من طاليس فى تقديم نظرة لتطور

العالم ، فانه مثل طاليس أيضا ربما لم تكن لديه وجهة نظر محددة حول التساؤل عن ما اذا كانت قطعة الخشب هذه أو قطعة الخبز تلك هي مسن نفس الجواهر تماما .

انه اذا كان التفسير الأخير صحيحا ، فان السؤال الأخير لم تكن الاجابة عليه قد تحددت قبل انكسيمانس ثالث فلاسفة ملطية لقد انتقد هذا الفيلسوف أيضا للمصطلحات الفنية التي يمكن أن يستخدمها للإشارة إلى التعديلات "الكيفية" للجواهر الذي تتدرج تحته . . تهيئ الا أن هذا لم يمنع من وضع نظرة واضحة للتغيرات التي تطرأ على الجواهر الأولى .

ومن وجهة نظر انكسيمانس فان الهواء هو الجواهر الأولى ولأول وهلة تهدر وجهة النظر تلك الخطوة تراجعية نحو طاليس ، خاصة في تحديد طاليس علماء كجواهر لقد كان انكسيمندريس أكثر تحورا في خياله . لكن النقطة الهامة والجديرة بالاعتبار والنظر عند انكسيمانس تتمثل في فرجه للنظرية التي تتعامل عن كيفية صدور الأشياء ، باقتراح محدد حول عملية التخلخل والتكاثف .

ان مثال المطر يوضح لنا كيف أن "الهواء" يتكثف ليكون الماء ، ثم كيف يتكثف الماء ثانية ليكون الثلج (أي المادة الجامدة) . وعلى العكس من هذا فان الهواء يتكون من تخلخل الماء عندما يتبخر أو يغلي . هذه التغيرات البسيطة والواضحة تقدم الأساس الجيد للتعميم الذي أطلق انكسيمانس والفاصل بشأن الأشياء صدرت عن جواهر أولى عن طريق عملية مزدوجة للتكاثف والتخلخل وأن نظرية انكماش تشير إلى العمليات التي نلاحظها حتى الآن في عالم الظواهر الطبيعية .

ان وجهة النظر الملطمين عن الجوهر الأول له من الناحية التاريخية
 جدية بالملاحظة ، حيث تشير بالوعى بالمشكلات التي نشأت وانتقلت مسمن
 فيلسوف لآخر ومن جانب لآخر فان نظريات الطبيعيين الأوائل اكتسبت أهمية
 خاصة من تفسيرها لأصل الوجود ، فقد رفض هؤلاء فكرة السبب الخارج للطبيعة ،
 واعتبروا ان التفسيرات الطبيعية هي الممكن الوحيد الذي يعتد به ، وعن
 طريقها فحسب يمكن فهم مشكلة التغير .

* * *

الفصل الثاني

الفيتاغورسون

ان مفكرى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد يعرفون جميعا باسم فلاسفة ما قبل سقراط Presocratic ولكن حينما نستخدم المصطلح "فيلسوف" لكل هؤلاء المفكرين لا يجب ان ننسى الطرف عن الاختلافات الهامة بين هؤلاء الفلاسفة ، فهم ذووا اهتمامات واهداف مختلفة ، وكذلك ذو ادوار اجتماعية مختلفة جدا . وهناك تناقضات متضاربة وعديدة بين المطلبين Milesians والمفكرين الذين سنتحدث عنهم وهم ما يطلق عليهم اسم الفيثاغوريين Pythagoreans حتى الفيثاغوريون انفسهم كانوا بمعبد من ان يكونوا متجانيين فيما بينهم كجماعة .

بصورة مؤكدة فنحن لا نعرف الا القليل عن فيثاغوراس نفسه ونستطيع القول انه قد ولد في ساموس في وقت ما قبل منتصف القرن السادس ق . م . وانه قد ذهب فيما بعد الى كروتون Croton في ماجنا جرايكا Magna Graecia (اليونان العظمى) (١) . هربا من طغيان بوليكراتيس Pdyorakes في ساموس . ان اتباع فيثاغوراس كانوا يميلون للزهد لمزودهم افكارهم الخاصة الى الموت من انفسهم ولكن عندما تفعل المصادر المتأخرة نفس الشيء فاننا يجب ان تاخذها بحذر ولكن دعك الان من هذا ، فنحن نعلم ان فيثاغوراس قد علم اتباعه اسس أسلوب للحياة - وهذا هو ما يخبرنا به افلاطون في الجمهورية (600 ab) ان الفيثاغوريين الاوائل لم يكونوا من حيث المبدأ مهتمين بالبحث في العدد .

وبينما اختار الملطيون الجواهر المادية كأشياء مادية - الماء عند
طالبس ، واللامحدود عند انكسندريس والهواء عند انكسيمانس - فإنه يمكن
القول أن الفيثاغوريين ركزوا اهتمامهم على الشكل الخارجى للظواهر وسواء
كانوا أو من تعرف على النسب العددية للايقاعات الموسيقية فإن هذا بالتأكيد
يبدنا بواحد من أمثلهم الرئيسية لتصوير دور الأعداد . إن الفواصل بين
الثمانيات والخمسيات والرباعيات (فى الموسيقى، النوتة الموسيقية) يمكن
التعبير عنها من خلال النسب العددية البسيطة ١:٢:٣:٤ وهناك مثال
أولى للظواهر التى ليست لها علاقة واضحة بالأعداد والتى تعرض تركيبا مسن
الممكن التعبير عنها رياضيا ، ويبدو للفيثاغوريين ، أنه لو طبق هذا على الفواصل
الموسيقية يمكن أن يطبق أيضا على كل الأشياء الأخرى فى حالة إذا ما
اكتشفت العلاقات أو الروابط الرياضية بينهما .

إن أهمية هذا الاستقصاء للأعداد فى الأشياء واضحة . لقد كان
الفيثاغوريين هم أول النظيرين الذين حاولوا إعطاء معرفة الطبيعة الأساس
الذى الرياضى . وهذا وضعهم على قمة التطور بالنسبة للأهمية العلمية . ولكن
لكن نجعل انجازهم مدركا أو واضحا يجب أن نضيف شيئين : الأول هو أن
الفيثاغوريين لم يعتقدوا فقط أن التركيب الظاهرى للظواهر يمكن أن يعبر عنه
بالأعداد ، بل أيضا اعتقدوا أن الأشياء تتكون من اعداد : افترض الكثير منهم
أن الأشياء مصنوعة من الأعداد ، والأعداد نفسها تفهم على أنها مواد أو
أدوات مادية عينية .

الثانى أن كثيرا من المطابقات أو المشابهات التى اعدى الفيثاغوريون
أنهم المسائل الطبيعية . لقد كانوا مجبوعه ارتبطت ببعضها بمعتقدات دينية
وممارسات . وهكذا فلقد آمنوا بخلود وتناسخ الأرواح وقد مارموا بعض طقوس
الزهد والامتناع مثلا عن أنواع معينة من الطعام ، وأكثر من هذا فلقد مثلوا قسوة
سياسية فى العديد من المدن فى اليونان العظمى فى أواخر القرن السادس
ق .م هنا نجد وجها للخلاف بين الفيثاغوريين والملطيين وهناك وجها آخر
للاختلاف فيما يتعلق بنظام النظرية الكونية الذى قدمه بعض منهم ، وبينما كان
أرسطو يعرض فكر الملطيين كمفكرين حول العلة المادية للأشياء ، كان لديه
ما يقوله عن مذاهب الفيثاغوريين الرئيسية (وكما توضح كلماته الافتتاحية فان يشير
الى الفيثاغوريين فى القرن الخامس ق .م أكثر من الاشارة الى فيثاغورس نفسه)

ومن المعاصرين لهؤلاء الفلاسفة " اناكساغوراس ، امپادوقليس ، والذريون
وقبلهم أيضا ما يطلق عليهم اسم الفيثاغوريين وهم أول من اشتغل بالرياضيات
وطوروا هذه الدراسة ونظرا لتوسعهم فيها فقد ظنوا أن مبادئها هى مبادئ كل
الأشياء . ومن هذه المبادئ كانت الأعداد هى الأولى . ويبدو أنهم قد رأوا
خلال الأعداد كثير من المطابقات أو المشابهات للأشياء التى كانت مستكونة . أكثر
مما اعتقدوا فى النار الأرض والماء . . . كما اعتقدوا أن تعديلات ونسب المقاييس
والأوزان الموسيقية مشقة فى الأعداد . وهكذا ونظرا لأن كل الأشياء تبدو نفسى
طبيعتها ككل قد شكلت أو صنعت وفقا للأعداد ، وكذلك تبدو الأعداد كما أنها
أول الأشياء فى الطبيعة ككل لذلك فقد افترضوا أن عناصر الأعداد هى عناصر

لكل الأشياء وان كل السماء هي نظام أو وزن أو مقياس موسيقى وجدوها
بين الأشياء والأعداد كانت خيالية تماما وتعسفية . وعلى كل نجد أنهم قد
ساووا بين العدالة والعدد ٤ (أول عدد مربع) والزواج والعدد ٥ (وهذا
يمثل الاتحاد بين الذكر مثلاً في العدد ٣ ، والانثى مثلاً في العدد ٢) كما
وقد شلوا للحظ بالعدد ٧ ، والمغزى الخاى المرتبط بهذا العدد قد أشار
نقدا جادا من أرسطو الذى يقول :

لماذا يحتاجون أن يجعلوا هذه الأعداد عللا ؟ هناك سبعة حروف
متحركة المقياس يتكون من ٧ خيوط ، نبات أطلس ، سبعة أن الحيوانات تغرس
أسنانها عند السابعة (على الأقل هذا يحدث بين بعضها ولا يحدث للبعض
الآخر) والابطال الذين حاربوا عند طيبة كانوا سبعة . هل بسبب وجود العدد
سبعة لأنه كان هناك سبع أبواب أو لائى سبب آخر ونحن نعد كسبعة ٧ كما نعد
الدب على أنه ١٢ ، بينما يعد بعض الناس نجوما أكثر من كلا المجموعتين
هؤلاء الناس مثل الباحثون من الطراز القديم فى هومر الذين ينشغلون
بالمشابهات الثقافية ويتركون الأشياء المهمة أو العظيمة .

من الواضح أنه بينما كان البحث فى النسب العددية قد أثبت جدارته فى
مثل هذه المجالات مثل تحليل الايقاعات الموسيقية والرياضيات نفسها ، فأنسه
أيضا وغالبا ، قد أدى هذا الى التخطيط وأدى الى نوع من المسبب الصوفية .
ويزودنا أرسطو بمثال من علم الفلك للاستخدام البعض للأعداد عند الفيثاغوريين
وتأملاتهم فى هذا المجال جديرة بالاعتبار .

لقد تأسبروا هنا أيضا بشكل كبير بالدوافع الدينية والأخلاقية لانهم آمنوا
أو اعتقدوا أن كل السماء موزان موسيقى .

وطبقا للمذهب المشهور والخاص يتناسق المجالات : (لقد تخيـلـ
الفيثاغوريون وكثير من الفلكيين الاغريق المتماخرين الأجسام السماوية وكأنها
محدودة دائريا بحركة المجالات المركزية التي هي نفسها . هناك مجال واحد لكل
فن الكواكب الشمس والقمر ومجال النجوم التي يطلق عليها في علم الفلك
الاغريقى النجوم الثابتة وذلك ليميزهم عن النجوم والكواكب السيارة) فان حركات
الأجسام السماوية تظهر الاضواء المتناسقة ، مع أنها غير مسموعة : والسبب فى
أن هذه الاضواء غير مسموعة طبقا لأحد تفسيراتهم هو أننا تعودنا عليها منذ
الميلاد . وأكثر من ذلك فقد فهمت الروح كتناسق أو انسجام وسلامها يعتقد على
كونها منسجمة ومنظمة ، مثل نظام العالم أو الكون نفسه . هذه المذاهب والآراء
ربما شجعت الفيثاغوريين على التفكير فى العلاقات بين الأجرام السماوية وهناك
نظريات عديدة ومختلفة تعزى اما الى الفيثاغوريين ككل أو الى مجموعات مختلفة
أو أفراد منهم . واحد هذه المذاهب يشل النمط العام للتفكير الفيثاغورى
المبكر ، حيث أن الأرض هي مركز الكون وتحتوى على مواد ملتهبة أى المدفأة
المركزية . وهنا نظرية ثانية تنسبها بعض المصادر فيما عاصر أرسطو الى فيلولاوس ،
من كروتون على الأخص ، وهو فيثاغورى من أواخر القرن الخامس ق .م وفيها أن
النار المركزية ليست داخل الأرض ولكنها جسم منفصل وتتحيل النظرية الأرض على
أنها تدور حول هذا الجسم كيفية الأجرام السماوية الأخرى مثل الكواكب والشمس

والقمر هذا النظام الفلكي لم يجعل الأرض هي المركز ، ولم يتخذ من الشمس مركزاً . أما المركز فهو جرم لا مرئي من النار وبهذا أصبحت النظرية أكثر تعقيداً لأنها تشير إلى جرم لا مرئي ، آخر هو "الأرض المقابلة أو المضادة والذي يدور حول النار المركزية تحت الأرض . فإذا أثبتنا هذه العناصر من المركز إلى الخارج تكون النار المركزية ، والأرض المقابلة ، ثم الأرض نفسها ، وخارج الأرض الكواكب والشمس والقمر ، والدليل الرئيسي لهذه النظرية يأتي من فقرتين عند أرسطو الذي ينتقد بشدة الأسس التي بنيت عليها هذه النظرية في كتاب عن السماوات يقول أرسطو :

فيما يخص موقع الأرض هنا بعض التنوع الاختلاف في وجهات النظر . معظم هؤلاء الذين يعتقدون أن كل الكون متناه يقولون أنه يقع في المركز ولكن هذا القول يتناقض مع رأي المدرسة الإيطالية المسماة الفيثاغورية لأن هؤلاء يؤكدون أن المركز عبارة عن نار وأن الأرض واحدة من النجوم وتخلق الليل والنهار بحركتها في دائرة حول المركز . وبالإضافة إلى هذا اخترعوا أرض أخرى تقع في مقابل أرضنا وأطلقوا عليها الأرض أو المضادة ، وهم لا يبخشون عن تفسيرات تتوافق مع المظاهر وإنما هم يحاولون بالقوة تفسير ما يظهر طبقاً لنظرياتهم وآرائهم الخاصة .

وهناك تعليق نقدي شديد أيضاً قد ورد في فقرة في الميتافيزيقا لأرسطو حيث "كل خواص الأعداد والمقاييس التي يمكن أن نبين مع الخصائص والأجزاء والترتيب الكلي للسماوات قد جمعوها وأثبتوها في برنامجهم وإذا كان هناك

ثغرة ما فى مكان ما فانهم على استعداد لعمل الاضافات من أجل جعل كسل نظريتهم متسقة على سبيل المثال ، العدد ١٠ يعتبر كاملا ويضم كل طبيعة الأعداد ، انهم يقولون ان الاجرام التى تتحرك خلال السماوات هى ١٠ ولكن نظرا لأن الأجرام المرئية منها ٩ (أى مجال النجوم الثابتة ، التى تعد واحدة بالاضافة للكواكب الخمسة ثم الشمس والقمر والأرض ، ولجعل هذا تطابقا فقد اخترعوا الجرم العاشر " وهو الأرض المقابلة " .

لقد استبعد أرسطو نظرية الأرض المقابلة على أنها نظرية خيالية ذات سمعة صوفية . ولكن هنا فقرة أخرى فى كتاب أرسطو " عن السماوات يذكر فيها أن هذه ليست القصة بأكملها ، ذلك أنه أشار الى أن النظرية تنطوى على صعوبة حقيقية وهى : لماذا يكون خسوف القمر أكثر حدوث من خسوف الشمس . ومع أنه اذا أخذنا الأرض ككل كمسوفات الشمس أكثر شيوعا ، فان نسبة ضئيلة فقط منها من الممكن أن يلاحظ من أى مكان معين . ومع ذلك فان خسوفات القمر التى ترى من مكان واحد معين تعادل ضعف خسوف الشمس من نفس المكان . ويبدو أن الفيتاغوريين قد حاولوا تفسير هذه باقتراحاتهم انه ليست فقط بالأرض ، بل أيضا الأرض المقابلة التى تتداخل بين القمر ومصدر ضوءه . ومع هذا فان تفاصيل هذه النظرية تظل مثل باقى نظرياتهم الفلكية غامضة وغير مفهومة ، يبدو من الواضح أنهم لم يحاولوا اعطاء تفسير رياضى ، دقيق للعلاقات بين الأجرام السماوية .

وبلا شك فان أهمية الملامح المموتة لنسقهم هذا هو انه بعد الأرض عن مركزيتها وأكثر من هذا فان هذا النظام فعل هذا فى جزء كبير منه . لأصحاب رمزية

وطبقا لفقرة أخرى في أرسطو مأخوذة من كتاب "عن السموات" فإن الأرض لم تكن تعتبر نهيلة بشكل كاف لتحتل أهم مراكز في الكون. ولما كانت الاعتبارات الدينية تقا بروا سطة بعض النظريين الأغريق الذين يعارضون نقل الأرض من مركزا لكون فانهم قد استطاعوا بالقيام بالتوصل لنفس النتيجة ومهما يكون ما شعر بسسه الفلكيون فيما بعد ، فان بعض الفيشاغوريين يبدو من الواضح أنهم لم يندموا على تحريك الأرض مركز الكون وجعلها تتحرك ككوكب .

هناك مظهران آخران للعمل الفيشاغوريين يلقيان الضوء على مناهج العلم الأغريقى المبروهى : (أ) الدليل الخاص باستقضاءاتهم التجريبية فسمى السمعيات بما فى ذلك استخدام التجارب البسيطة (ب) ثم تطور المناهج الاستنباطية فى الرياضيات فى كلتا الحالتين فان المعلومات المتاحة لنا مسن صاد رنا تترك لنا الكثير لكى تأمله وفى كلتا الحالتين ترتبط أساسا بالفكرين النشطين فى أواخر القرن الخامس أو أوائل الرابع .

إن "اكتشاف فيثاغوراس لنسب الانسجامات الموسيقية كان موضوعا لكثير من الحديث فى القديم ، ويمكن لنا أن نقدم وصفا لكى نصل الى نتائجه من ملاحظات أو تجارب بسيطة ، على سبيل المثال ملاحظة العلاقة بين أوزان المطارق التى تصدر أصواتا مختلفة عند الطرق ، أو بواسطة ملاآنية بكميات مختلفة من المياه ، وملاحظة العلاقة بين كمية الماء وصوت الاناء عند ما يطرق ، ولكن يجب أن نرفض معظم هذه القصص لسبب بسيط هو أن العمليات التى تصفها لاتنقى فى الحقيقة

النتائج الدافعة . لطبيعة الحال ليست كل التفسيرات خيالية ان القصص التي تشير الى قياسه أطوال الأوتار التي تعطى أصواتا مختلفة ، أو عمل قياسات مشابهة لأعمدة الهواء في الأنايب أكثر قبولا ، وربما تعكس طسراز الاستقطاعات التجريبية التي مارسها الفيثاغوريون في نهاية القرن الخامس وبداية الرابع . ان أرخيفاس من تارنتوم على الأخص ، قد جمع من البينسات المختلفة في محاولة لتأسيس نظرية الخاصة بالعلاقة بين درجة الصوت وسرعته في الشذرة رقم ١ في أمثله البسيطة التي تشير الى الأصوات المختلفة التي تنتجها أطوال مختلفة للأنايب في مزار وعند ما أشار أفلاطون أيضا الى التجارب المذكورة في السمعيات فان شهادته أكثر اقناعا حيث اعتمد بقوة هذا المنهج في التعامل مع المشاكل في الجمهورية ، جعل سقراط يتكلم باحتقار عن هؤلاء الذين يقيمون الايقاعات والأصوات التي يسمعونها الواحدة ضد الأخرى ، "الذين" يشوهون ويعذبون الأوتار والذين "يبحثون عن الأعداد في هذه الايقاعات المسوغة" كل هذا بعيد عن بيان أن الفيثاغوريين قد تعرفوا على قيمة منهج التخریب بشكل أعم ولكن هذا يقترح أن بعضهم قد مارس تجارب معينة وبسيطة في مجال واحد وهو السمعيات على الأقل ومع هذا فهناك حاجة ضئيلة لتأكيد أن الدافع الذي من أجله أجريت هذه التجارب كان دافعا خاصا ، بمعنى أنه كان لتأييد وتدعيم نظرية "ان كل الأشياء أعداد" وذلك عن طريق كشف العلاقات العددية التي تندرج تحتها الظواهر .

ان تاريخ الرياضيات في الفترة السابقة على أفلاطون غامض والبنيسان

الموثوق بها والتي يمكن الاعتماد عليها ضئيلة جدا . وحتى العمل الذي كان
 شارا لكثير من وجهات النظر المتباينة والذي يعتبر أول نص رياضي رئيسي
 بالنسبة لنا وهو كتاب العناصر لافليدج (تم تأليفه ٣٠٠ ق م) قد اعتمد
 على عمل أقدم منه ، وحتى منتصف القرن الخامس يبدو أن اهتمام الفيشاغوريين
 الرئيس كان منصبا على جوانب معينة لنظرية الأعداد . ان تصنيف الأعداد الى
 أعداد شاذة وأعداد صحيحة يحتمل أنه يؤرخ لابتداء من هذه الفترة وحدث
 في نفس الوقت أيضا ادخال أو اتحاد أعداد معينة بالاشكال الهندسية
 المختلفة وعلى هذا فان ٤ ، ٩ أعداد مربعة ، ١٢ ، ١٦ أعداد مستطيلة
 حيث يزيد الطول عن العرض . ١ ، وهكذا ، ولا شك أن رياضيو القرن الخامس
 المبكرين كانوا على علم (أو كانوا يلقون) ببعض النظريات الهندسية البسيطة
 بما في ذلك النظرية التي ظهرت بعد فيثاغوراس نفسه وأطلق عليها اسمه ،
 مثل مربع متر الشك قائم الزاوية يساوي مجموع مربع ضلعي الزاوية القائمة ،
 والواقع أن صدق هذه النظرية كان معروفا للبابليين منذ وقت طويل حيث أن
 سلاسل من الأعداد الفيشاغورية مثل ٣ ، ٤ ، ٥ قد وجدت مسجلة في النصوص
 المنحدرة إلينا من الألف الثاني قبل الميلاد . وفي مثل هذه الحالات لم يكن
 الانجاز أو الاسهام الاغريقي المميز متشلا في اكتشاف النظرية بقدر ما كان
 اكتشاف لبرهانها . ولكن الى أي حد كان اثبات هذه البراهين قبل منتصف
 القرن الخامس كان هذا لم يكن واضحا على الإطلاق .

وفى معظم التفسيرات للبيانات التى لدينا فان تطور مناهج وطرق البرهنة الرياضية ما هى الانتاج لواخر القرن الخامس واولى الرابع والتى يمكن بلا شك ان ترتبط برياضيين اخرين بجانب هؤلاء الذين يمكن اعتبارهم فيثاغوريين • وبينما لا يمكننا هنا ابراز التاريخ المفصل لهذا التطور فقد يمكننا ايراد مثلين • مختصرين لتصوير مشاكل ومناهج الرياضيات قبل افلاطون •

اول الامثلة يصور كلا من غموض الادلة الخاصة بالرياضيات الاغريقية وما اشرت اليه من قبل كواحد من انجازاتهم المميزة ان هذا الانجاز يتعلق بالعسدد التخيلى ٢ — حقيقة ان القيمة لا يمكن التعبير عنها كنسبة بين عددين صحيحين — او وضعها ، كما فعل الاغريق بشكل عام فى اصطلاحات هندسية وهو ان قطر المربع غير متناسب مع الاضلاع • ان التقريبات المقترحة للقيمة ٢ • وجدت من قبل فى النصوص الرياضية البابلية وما فعله الاغريق فى مرحلة ما فى اواخر القرن الخامس واولى الرابع • هو انهم برهنوا على عدم معقوليتها او عدم صحتها والبرهان التقليدى الذى اشار له ارسطو فى التحليلات الاولى (Prior Analytics 41 a 23 FF) يفترض لاول وهلة ان قطر المربع يتناسب مع ضلعه • ثم يوضح ان هذا الافتراض يودى الى النتيجة المستحيلة وهى ان نفس العدد شاذ وصحيح ولسوء الحظ ليس لدينا اية وسيلة لتحديد متى اكتشف هذا البرهان • ولا متى عرف العدد التخيلى ٢ للاغريق ومعظم الروايات التى وجدناها فى مصادرنا بخصوص هذا الموضوع ما هى الا تلفيقات متأخرة على سبيل المثال الرواية التى بدأ ان فيثاغوريا مجهولا

عادة يظن أنه هيباسوس قد أنشئ هذا السرد، قد مات غريفا كعقاب الهسى
لفعلته تلك ونحن لا نعرف إذا ما كان هذا الاكتشاف هو نتيجة اكتشاف
استخدامات براهين فيثاغوراس أو إذا ما كان، كما يظن البعض أنه يرجع إلى
المشكلات الفلسفية التي تتصل بفكرة تقسيم اللامتناهى ولكن النتيجة المأبوسة
الوحيدة التي تسمح لنا بها ادلتنا هو أن عدم معقولية ٢ كانت معروفة قبل
أفلاطون في ثناتيسوصف الرياضى ثيودورس من قورينائية بأنه قد أوضح أن أضلاع
(بمعنى جذور) المربعات التي تشكل ضلع ٣ أقدام وآخر ٥ أقدام، لا تتناسب
في الطول مع خط يشل قدم واحد، وكذلك يأخذ كل الحالات حتى ١٢ قدم،
وبينما من المهم أن مشكلة اللامعقوليات لم تعالج بعد هنا كمسألة عامة،
وعولجت هندسيا أكثر منها حسابيا، فإن النص يتضمن بوضوح لبعض البرهان
على عدم تناسب ضلع وقطر المربع المثلاث لمربع ضلع ٢، رغم أن هذه الحقيقة،
افتترضت على أنها لا تتطلب برهاناً.

أما في المثال الثاني البيانات أكثر يقينا ويصبح دور الرياضى الفيثاغوريسين
أكثر تحديداً. وأحد المشاكل التي مارسها الرياضيون الأغريق منذ منتصف
القرن الخامس كانت ضاعفة المكعب: لنفرض أن لدينا مكعبا كيف نستطيع تركيب
مكعب من ضعف حجمه؟ طبقا لمعادرتنا فان هيبوكراتيس الكوسى والذي لا يجب
أن يحدث التباس بينه وبين معاصر له بنفس الاسم وهو الطبيب (ولذا يسمى في
العربية ايقوط المترجم) هيبوكراتيس من كوس قد اعترف بأن هذه المشكلة
معادلة لتلك الحالة بايجاد وسطين تناسبين بين طوليين معلومين

(ولذا يسمى فى العربية ايقراط المترجم) هيبوكراتيس من كوس \cos
 قد اعترف بان هذه المشكلة معادله لتلك الحالة بايجاد وسطين تناسبيين
 (a , b) بين ضلعين معلومين (x , y) فيكون
 وهذا سيعطينا الحاصل $(x : a = b : y)$

ونظرا لان $y = 2x$ فان المكعب فى y سيضاعف المكعب فى x
 ولكن اول من حل مشكلته ايجاد وسطين تناسبيين كان الفيثاغورى ارضيتاس
 Archytas الذى ذكرنا من قبل عملة الخاص بالسعيا $acoustica$

ان حله الذى جاء الينا فى تعليق على ارشيدس ، هو حل هندسى وتعبيرا
 مميذا عن براعته وربما يمكننا تبين هذا من كلمات هيث Heath حيث
 " لتركيب فى ثلاثة ابعاد يحدد نقطة لتقاطع ثلاثة للدورة على المركز (١)

المخروط القائم right cone (٢) الاسطوانة a cylinder (٣)
 غم الاودواج - مع - القطر الداخلى . ان تقاطع السطحين الاخرين يعطى
 كما يقول ارخيتاس انحناء معيناً والنقطة المطلوبة هى النقطة الستى
 يتقابل فيها المخروط مع هذا الانحناء .

وهكذا يبرهن ارخيتاس كيف يمكن ان توجد النقطة المحدودة بين
 المصطححين التناسبيين (١) وتساعد . هذا المثال يشير الى التقدم الذى
 احرز فى الهندسة فى بداية القرن الرابع . ان ارخيتاس الذكى بهذا
 يعطينا الشعور والتوقسح بالاساليب التى ادت الى واحد من اعظم الانجازات
 الخاصة بالعلم الاغريقى المبكر خاصة النموذج الفلكى للعالم ايودوكس
 A stronomical madel of Eudoxus

الملاحظات الإضافية

=====

البرهان التقليدي ان قطر المربع غير متناسب

مع الضلع موجود في ملحق
اقليدس الكتاب رقم ١٠ (x)
وربما يمكن شرحه كالتالى :

لنفرض ان AC هي قطر المربع و AB هو الضلع .
ولنفرض ان AC تتناسب مع AB ولنفرض ان
b : a هي النسبة المعطاة اسفله .

اذا كان AC , AB , a 1

اذا AC : AB = a : b

وهكذا فان AC² : AB² = a² : b²

ولكن بتطبيق نظرية فيثاغوراس فان AC² = 2AB²

لذلك a² = 2b²

وهكذا a² ولذلك a تعتبر عدد صحيح ، ونظرا لان a,b اذا

b عدد شان .

ونظرا لان a عدد صحيح فلنفرض ان a = 2c

اذن 4c² = 2b² وكذلك فان 2c² = b²

ويتبع هذا ان يصبح b عدد صحيح

ونظرا لان الاعتقاد بان AC يتناسب مع AB يؤدى الى نتائج مستحيلة
وهي ان نفس العدد (b) يعتبر صحيح شان في نفس الوقت فلا بد وان هذا
الاعتقاد خاطى . *

الفصل الثالث

هيراقليطس وفكرة التغير

اختلفت الكتابات حول هيراقليطس، وحذر الاختلاف بطبيعته الحال — من بعض القصص والروايات الغربية التي رواها ديوجين اللائري عنه . ولكن كل ما يمكن قوله حول حياته ، انه ينحدر من اسره يونانية عريقة في مدينه افسوس حوالى العام ٤٤٠ ق م ، وانه قد ورث عن اسرته منسبا رفيعا ، وكما يذكر ديوجين اللائريسي ان هذا المنصب كان يجمع بين الناحية السياسية والدينية معا ، وارجح الظن — لدى الكتاب انه منصب الكاهن الذى كان يضطلع ابيه بمهامه ، الا ان هيراقليطس هجر ذلك المنصب بعد قليل واورثه لاختيه ، وربما وجدت تفسيرات عديدة لذلك التصرف ، فمن المؤلف ان نقرأ من هيراقليطس وهو فيلسوف التغيير انه حاد المزاج عنيد متعجرف ، بالإضافة الى انه كان يعشق الحرية ولا يريد ان يتعلق بقيود المجتمع والدين . اضاف الى هذا ما كان يراه في نفسه من طموح دفعه الى المطالبة بعمرش البلاد من ميلانكوماس امير البلاد ، نظرا لانه كان يتوسم في نفسه القدرة على ادارة شئون الحكم السياسي في البلاد اكثر من حاكمها .

دون هيراقليطس كتابه (في الكون) الذى اصطنع فيه لغة رمزية بالغة التدقيق والغموض ، مما دعى المفكرين على اختلاف توجهاتهم الى تلقيه بالفيلسوف الغامض . ويشتمل هذا المؤلف على ثلاثة اقسام رئيسية : الاول منها يعنى بنظريته الوجود ككل . والثاني في السياسة والاخلاق . والثالث في اللاهوت . وهذا المؤلف كما يقول هيراقليطس ذاته انه لا يكشف عن الفكر ولا يخفيه ايضا ، وانما يشير اليه فحسب .

ويمكن لنا ان نشير الى بعض التعليقات الباحثين حول الغموض الساذى اكتنف اسلوب هيراقليطس فيما يلي :

اولا : ان ارسطو يرجع الصعوبات المتعدده الموجوده في نص هيراقليطس الى اخطاء وقعت في علامات الترقيم الخاصة بالنص .

ثانيا : زعم ثيوفراسطس ان الغموض الذي قيم على النص يرجع الى اختلال عقل هيراقليطس مما ادى الى اضطراب اسلوبه .

ثالثا : يذهب بيرنت الى ان غموض الاسلوب يرجع الى طبيعه العصر ذاته فالحوادث الكثيره والحروب التي سادت عصره جعلته يكتب في اسلوب رمزي ، هذا الى جانب ان العصر ذاته كان يخيم عليه الطابع الفردي فكانت اثار العزله تبدو في الكتابات المختلفه . ولذا فانه من الارجح في رأى كثير من الكتاب ان نرجع الغموض هنا الى طابع العصر ذاته ، وهذا التبرير ينفي على الاقل زعم ديوجين اللاثرسي بان هيراقليطس اراد ان يكتب لمن نضجت عقولهم فحسب .

رابعا : بعض الاراء الاخرى المعاصره تجد ان هيراقليطس كان يحتقر اسلوب الكتابه والفكر في عصره ، ولذا آثر ان يسلك طريقا مختلفا .

فلسفه هيراقليطس =====

لقد ذهب هيراقليطس الى ان الكلمه نقطه البدء ، ومن الكلمه تبدأ فلسفه هيراقليطس ايضا . ولهذا فانتا سوف نشير الى بعض جوانب هامه من فلسفته ، ولنبدأ بنظريه السيلاان العام ، حيث يقول هيراقليطس العبارات التاليه :

— كل شي* ينساب ولا شي* يسكن ، كل شي* يتغير ولا شي* يدوم على الثبات .

— انك لا تستطيع النزول مرتين الى النهر نفسه لان مياهها جديده تنساب فيه باستمرار .

— الاشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب ، ويصبح

الجاف رطباً •

— ان الاشياء تجد راحتها في التغير •

— الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوه الملكية قوه طفل •

— الحرب اب وملك للجميع وهي التي جعلت البعض آلهه والاخرين بشرا ،

وجعلت البعض عبيدا والاخرين احرارا •

— ينبغي ان يكون مفهوما ان الحرب حالة عامه وان الصراع عدل ، وان كل

الاشياء لا بد ان ترد جبريه الصراع •

— أخطأ هوميروس في قوله " لو ان هذا الصراع زال من بين الالهة

والبشر " لانه لو حدث ذلك لما بقي شيء على ظهر الوجود •

ان فكره التغير المستمر فكرة قديمه في الفلسفه ، ويبدو ان القضيــــــــــــــــة

"كل شيء يتغير" تمثل نصف الحقيقه حسب ، بالرغم من انها مهمه جدا ، لان العالم

يظهر — الى جانب مظاهره المتعدده التي تنتقل وتذوى وتختفي — دلائل اخرى على

الاستقرار والدوام • ان اناسا قد يذهبون وآخريين يبحثون لكن حقيقه التكاثر لا تتغير •

واذا كان هذا المثال يرفض على انه مجرد تجريد تصوري ، فانتا يمكن ان تشير الى

بعض الاشياء الثابته الماديه في البيئه الطبيعيه ذاتها • فبالرغم من ان كل المنازل

قد تنخف • تحت التل فان الارض الام نفسها تبقى صلبه ، وبالرغم من ان الانسداد

والمجتمعات ينبتون ويسقطون كالاوراق فان الجنس البشري يستمر بطريقه ما • وحتى

لو نجحنا - كتنجيحه قلقه للعصر النووي - في ان ننسف الارض ونستأصل الجنس البشري ، ولا ستمرت النجوم بجلال - افتراضا - في مداراتها في رقعه لا يحركها قلقنا الارضي وسوف يبدوا ان ما تعرضه علينا التجربه والخيال معا هو التغير والاستمرار في اتصالات متنوعه .

وعلى اية حال فان فلسفة التغير كما يمثلها هيراقليطس تخطو الى الامام خطوه ، ذلك ان فلسفته تعد ان الاستمرار ان هو الا مصطلح نسبي وان ما نسميه استمرارا انما هو مثل عن التغير في اسلوب بيطي* او مظهر خفي . ان كل التركيبات لو انك لاحظتها في صبر كاف وجعلت خيالك اكثر بعدا - تتحلل ببطء* . وان كل شيء كما وضعه الاغريق - يخضع لعملية التكون والتحلل . وحينما يقول هيراقليطس ان كل شيء ينساب ثم يدوى ، فانه من الواضح انه لم يقصد ان كل شيء يفعل ذلك بنفس السرعة والدرجه في المظهر الخارجي . وفي حياتنا اليوميه الشعوريه والاحساسيه يكون الفرق كبيرا اذا كان شيء* . ما يستمر خمس ثوان ، او خمس اسابيع ، او خمسة بلايين من السنين ، ولكن مثل هذه الفروق لا تؤثر على مبدأ الا كيد بان كل شيء لا بد ان تكون له نهايه عاجلا او آجلا . ان فترات الوقت التي يقضيها وميض ضوء* . او حياة انانيه ، او طريق التطور من البروزيه (البروتوزون) الى الانسان ، كلها فترات متناهيه بالرغم من مددها المختلفه بوضوح ، وتلك هي الحقيقه الواضحه بذاتها التي تعتمد عليها فلسفة التغير . وبالإضافة الى ذلك فانه في الاشياء التي تبدوا اكثر صلابه وبقا* يحدث نوع من التغير طول الوقت ، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئي للمعين فالاحتمال ان كل شيء* يخضع لنوع من التغير الخفي بطريقة او باخرى في كل لحظه ، والنسبة للخيال الفلسفي الشخصي عند هيراقليطس تتمثل حالة الكون هذه بالرمز ، عن طريق النهر المنساب الذي لا تستطيع ان تنزل فيه مرتين ، والنهار التي هي اكثر الاشياء الطبيعيه تبخرا .

وحيثما يقول هيراقليطس ان كل شي * يخضع لدرجة ما من التغيير في كمال لحظه ، فانه ينبغي ان يفهم في سياقه هولا في سياقنا نحن * ان الشخص المتعلم الان - لو فكر في الامر - مستعد ان يسلم بان المنضد ، التي يريج عليها مرقسه والتي تبدو صلبه جامده ، هي " في الحقيقة " مجموعه من الجزئيات التي تتحرك بسرعه ، وان لونها المرئي هو " في الحقيقة " تأثير ذهني ذاتي تجلبه اهتزازات ندبذبه معينه واقعته على الاعصاب الابصاره * ولم يكن هيراقليطس يعرف شيئا عن ذلك كله ، ومن ثم فانه لم يستطع ان يشير الى شي * منه بالتاكيد ان الذي يشير اليه في قوله بان كل شي * يتغير باستمرار هو ظاهرا اكثر التصاقا بالتجربة الواقعيه من المبدأ العلمي للجزئ المتحرك بالنسبة لمعظمنا ، وانك لنستطيع ان نكتشف المعنى بتجربه بسيطة ، جرب ان تمنع النظر في شي * ذي لون زاه مداه طويلا ، ولسوف تجد - اذا كانت ذاكرتك الادراكية قوية - ان تغييرا ما قد طرا على الصفه المرئية اثنا عليه امعان النظر الطويلة * ان زرقه السماء ، يحتمل ان تعتبر مرده نوعا ما بعد فترة طويلة من النحديق فيها * وشبيهة بذلك الاحوال التي يثلها السمع والذوق واللمس * ولقد تكون الاجابة الحديثه عن مثل هذه الملاحظات ان الذي تغير هو مجرد ادراكنا وليس الشي * نفسه ، ولكننا ينبغي ان نتذكر ان هذا المذهب الاثيني في البحث الطبيعي النفسي والذي صار فكرة ثابتة عند معظمنا منذ حوالي ثلاثة قرون لم يكن نقطة طبيعه مطلوبه للتفكير في ايام هيراقليطس - ان الخواص بالنسبة له وبالنسبة لمعظم المفكرين الاغريق - هي في الاصل ما تظهر عليه انها تخص الاشياء اولا ، والعقل ثانيا ، وكان التمييز بين الشي * المتامل والعقل المتامل له تميزا مفككا غير دقيق * ولقد كان هيراقليطس رجلا ينظر الى العالم بعين رسام ، او بعين طفل ، وكان تامله القوى لطبيعه الاشياء تقوم على هذا الاساس * ان كل الاشياء - بالنسبة للحاسه التي تدرك للكيفيات - تتغير باستمرار ، لان الصفات ذاتها تهتز ، وان الشي * بالنسبة لهيراقليطس ليس اكثر من مجموعه كاملة من كمال الصفات والقوى التي تكونه وتنتمي اليه *

وإذا فحصنا ادراك التغير الكيفي بدقه اكثر فلقد نكتشف ان هناك طريقتين رئيسيين يكون طبيعيا ان ندرك ان مثل هذا التغير يحدث فيها كالآتي ، ————— ان يكون انتقالا من صفة ما الى الصفة المضادة لها ، او ان يكون انتقالا من مرحلة الى اخرى في نظام مسلسل . ولقد لعبت انطباقات الفكرة هذه دورا هاما في تطور الفلسفة والعلوم الاغريقيين . وهناك بعض التغيرات لا تترك نفسها مباشرة تنتهج ايا من هذين النموذجين . خذ مثلا التغير السكيفي البحث للسماء من اللون الازرق الى اللون القرنفلي عند الغروب ، وليس اللون الازرق والقرنفلي لونين متضادين باى معنى عادى لهذه الكلمه ، ولا يندرج اللونان تحت سلسلة مباشرة كذلك التي يمكن ان تكون في الظلال المختلفة للازرق او الظلال المختلفة للقرنفلي او الظلال المختلفة للاحمر . ولكننا نؤكد ان الالوان حين تبدو في قوس قزح او في مقياس فانها حينئذ تشغل ————— امكنة محددة في الوان الطيف ، وهي بهذا تمتلك — في هذا السياق — خاصية ————— الاتسلسل ، لكنها على اية حال لا تمتلك هذا الخاصية في السياق العادى . ولقد كان ادراك التسلسل — بصيغه او باخرى — ذا اهمية كبرى في تطور العلم تطورا وجد نقطة بدايته — كما يكشف عن ذلك البرهان التاريخي — البعيد في علم الكون المبكر عند انكسائس ويقرهيرا قليطس بالتصور التسلسلي في اشارات عديدة للطرق الهابطة والصاعدة ، ولكن ادراكه للتغير على العموم بحكمه الاساس الاول من المناهجين ان التغير هو الانتقال من الضد الى الضد ، ان الطقس الان دافئ . ————— بينما كان باردا ، وهو الان جاف بينما كان رطبا ، والحق ان هناك معنى تكون فيه مثل هذه الطريقة لادراك التغير لا مفر منها ، ان تغير اللون يمكن ان يعتبر انتقالا من الازهي الى الاقم او النقيض . ان الانتقال من الشتاء الى الصيف يمكن ان يعتبر مثل تحول البرد الى دفا ، بل ان الانتقال اذا اخذ مظهرا شخصا يمكن ان يعتبر — اصطلاحيا — انه شيء مكانه هنا وأخذ على النقيض مكانه هناك . ان مثل هذه الطرائق في التفكير والحدوث تبدو غريبة علينا لاننا فقدنا الادراك الانساني الذاتي والذي كان يحتفظ به الاغريق . وان الخطوه الاولى في الحكمه في اى وقت (الخطوه الاولى دائما وليست الاخيره) هي ان نصف كل شيء لا كما نظن اننا نعرف . ما يكون عليه بل كما يظهر مباشرة لعقل مدرك نشيط .

وبالرمز من ذلك فانتا حتى لو اهتمنا بالتغير في سلوكه المدرك مباشراً
على انه الانتقال في الكيفية وليس على انه الحركة المتصورة للجزئيات ، فانه لمن الغريب
علينا ومن المخالف لمعادتنا اللغوية والعقلية ان نتحدث عن الدافى ، الذى يصير
بارداً وعن الرطب الذى يصير جافاً وهكذا . وتجربه عقلية ولغوية بسيطة نستطيع
ان ندرك مدى التعب لذلك . فبدلاً من ان نقول "الدافى" يصير بارداً " او "الدافى"
يصير البارد " دعنا نحاول تجربه قولنا " ما كان دافئاً اصبح بارداً " . اسرع
لقد اختلفت الغرابة واختفى معنى التناقض . اننا لم نتو بعد بثقل الفكرة المتعبشة
لشيء يتحول الى نقيضه ، لقد استبدلنا بهذا النقيض فكرة اكثر طواعية لشيء غير
معين ، انه هذه ال (ما) هي التي تستطيع ان تكسب - في تتابع - صفات الدافى ،
والبارد ، وهي نفس الطريقة التي يستطيع بها شخص ان يرتدى - في تتابع - اريه
مختلفة من الاقمشة . وعند تكوين تصور للتغير نجد انفسنا مضطرين الى ان نفكر
- كما برهن ارسطو - بغير ثنائية اصطلاح الضدين وحدهما ، بل بثلاثية اصطلاح
الضدين بالاضافة الى مادة او اصل او جوهر او شيء يدرك فيه اتصاف الاضداد تتابعياً
ويلاحظ ارسطو " انه من العسير ان تدرك مثلاً كيف ان الكثافة والخفة تستطيعان -
مع احتفاظ كل واحدة منهما بطبيعتها الاساسية - ان تؤثر على الاخرى " ويستنتج
ارسطو تبعاً لذلك " اننا ينبغي ان نفترض وجود شيء ثالث " يتميز منطقياً عن صفات
الضدين التي تنطبق فيه تتابعاً . وفي بعض الاحيان يحمل الشيء الثالث اسماً
يدل على مجموعه اخرى من الصفات المدركة غير صفات الضدين موضع البحث . وهكذا
حين تبرد حساً حارة او تخف حساً كثيفة ، اذا استبعدنا كل اشارات النظريات
الطبيعية عن الحرارة والتبخير والتي يعرفها الرجل العادى بالسماع او على الاحسن
بالتجربة المباشرة والاستدلال - نجد انفسنا تلقائياً مع طريقة التفكير التلثية لان
معنى الحس مألوف لدينا من خصائص اخرى ، ونحن نستطيع ان نفكر بسهولة
في الحرارة والبرودة والخفة والكثافة كصفات متميزة عن الحس نفسها . ولكن
هناك اماكن اخرى واشكالا اخرى للتجربة لا يوجد فيها موضوع نوعى داخل المجال
وعلى ان نخترع موضوعاً بمحاورة لغوية . فلوان انساناً قال في محادثة عاديه :

IT WAS COLD , BUT NOW IT HAS BECOME WARM

فعلى أى شيء تدل كلمة " ؟ " واذا اعترض على هذه النقطة فان شخصاً

قد يرد بان المقصود (الطقس) ولكن من الواضح ان الكلمة الجديدة لا تدل على شيء اكثر مما تدل كلمة (IT) ولا تقدم لنا كلمة (IT) ولا كلمة (الطقس) اى معرفه غير متضمنه في القولة الهيراقليطية "بارد صار دافئا" او "البارد صار الدافئ" وليس الاختلاف اختلافا تجريبيا لكنه اختلاف نحوى وناتج عن نظرية فلسفية المعرفة . وهنا يعبر العرف اللغوى المفضل عن حاجه متصورة . ولا يرتاح معظم الناس الى تأمل التغير بمثل هذه الطريقة المتطرفه التي عند هيراقليطس لكنهم يقبلون - كأساس متصور - فكرة "شيء ما لا اعرف ما هو" مؤكداين الخصائص المتغيره ، وهم من هذه الناحية ارسطاليسيون بالرغم من انهم قد لا يعرفون ذلك .

وعلى النقيض من ذلك ليس هيراقليطس ارسطاليسيا ، ولا هو يشاركه الحاجه - نحويا او تصوريا - الى "شيء ثالث مستمر" في اى انتقال من الضد الى الضد . ان التغير بالنسبة له معركة بالضربة القاضية بين ضدين وجوديين وليس هناك حكم لا بمثال افلاطوني عال ولا "بهملي" ارسطاليسية - يمكن ان يعتبر منطقيا واقفيا خارج العملية . بل ان الالهية ليست استثناء . ان الاله متناهون بالرغم من انهم اسمى من البشر وسوف يقبلون من آله الى شيء آخر وعلى العكس من ذلك ، تدل الكلمة الالهية - عند استعمالها بمعنى شامل مطلق - على العملية الكلية المنظمة ذاتيا او المدمرة ذاتيا ، وذلك حين يقال ان هيراقليطس اعلن (بالرغم من اننا لا نملك نصا مباشرا على هذه النقطة) ان الحرب فيزيوس شيء واحد . ولان الصراع هو الحالة الاخيرة لكل شيء فانه وحده هو الذي يستحق صفة الالهية . وينبغي ان ندرك ما هو نهائي على انه صراع وحرب وتوتر ، والسلام والاستقرار اما انهما صراع في صورة بطيئة او سكون ، مؤقت بين اندلاع نارين .

واذا كان الصراع اساسيا فانه يتبع ذلك ان النتائج المهمة انسانية لا تنتج من اى تخطيط لكنها تتولد من الصدفة . ولقد تكون الاحوال - في وقت من الاوقات - صائمه لحياه بل قد تكون صائمه لاهل اشكال الفكر والحياة ، وقد تكون في وقت آخر مدمرة مهلكة . وحين ترى الحياة الرواعيه مجموعه من الاحوال في صالح تطورها فانها تميل . الى اعتبار مثل هذه الاحوال ناتجه من غرض كونى يهتم بطريقة ما

ما بصالح وقد مر مثل هذه الاشكال الحيه كما لو انها صالحه وقدره . ويرفض هيراقليطس مثل هذه الدعوى على انها لا مبرر لها ، واذ كان علينا ان نستعمل تمثيلا انسانيا عند الحديث عن قياده الكون فدعنا نصفه - لا على انه رب حكيم ناضج بل على انه طفل مستهين يلعب بالنرد في اهمال .

ولكن اذا كانت المصادفه هي خاصية العمليه الكونيه فماذا نفعل فسي القول - التي يعزوها ستوباوس الى هيراقليطس - بان كل الاشياء تحدث كما هو مقدر لها ، ويحذف ديلز DIELS الفقره من قائمته لكن باى واتر BY WATER يقبلها ، ومن رأى انه حتى اذا كانت الفقره موثقه - حقا - حتى اذا كانت الملاحظه المستنتجه عند ستوباوس بأن " القدر له صفة الضرورة " يمكن ان تؤخذ كجزء من نص هيراقليطس - فانه لا توجد صعوبه في التوفيق بينهما وبين المبدأ القائل بان الاشياء تحدث بالصدفه . ان فكرتي المصادفه والضرورة ليستا متناقضتين بالتبادل كما اوضح ارسطو ، بل انهما يمثلان المظهر غير الانساني للاشياء ، في ادراكين مختلفين . ان كل شيء يكون خارج التخطيط الانساني يمكن ان يقال عنه - من وجهه النظر الانسانية - انه حادث بالمصادفه وذلك حسب ما تهتم به الاغراض البشريه ، ولقد عبر الاغريق عن الطبيعه غير الانسانية لـ مثل هذه الاحداث بان اصغوا عليها هذه الكلمه الرنانه " الضرورة " . ان الحدث الضروري يوصف بذلك لا لان طاقه كونيا يدفعه الى الوجود ولكن - بدقه - لانه لا احد يعمل ذلك . ولذلك فان الحدث - من وجهه نظر انسان يؤثرفيه - قد يوصف بانه عندى وعرضي وشي " يحدث " بالمصادفه " ، ان تقول ان الكون يفيض كما هو مقدر له ، او بالضرورة ، وان تقول ان " القوه الملكيه قوه طفل " ، او ان النرد يحرك بتعنت او بالمصادفه ، كل اولئك وسائل مختلفه للتأكيد بان معظم الحوادث فسي العالم تحدث خارج مجال وقوه اى انسان او اله ، انها تتحرك بانفسها كتنبيهة لقوى كثيره تتمثل في معظم الامر في الصراع ، لكنها تدخل في بعض الاحيان في معاهدات مؤقتة محدوده ، وهي تتمكن بطريقه ما خلال تغيراتها من ان تكشف

لمحات عن انسجام خفي مستور .

اما اذا انتقلنا الى عمليات الطبيعة ، وسوف نجد ان هيراقليطس يقدم لنا
الاقوال التالية :

- هناك تبادل بين كل الاشياء والنار ، وبين النار وكل الاشياء كالتبادل
بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

- ان هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه اله او بشر ، لكنه كان
وهو كائن ، وسوف يكون ، نارا ابدية تشعل نفسها بمقاييس منتظمة ، وتخبر بمقاييس
منتظمة .

- ان اوجه النار هي الاشتها ، والاشباع .

- ان النار تفرق ثم تجمع ثانية ، انها تتقدم وتتقهقر .

- ان تغيرات النار هي : اولا البحر ، ثم يصير نصف البحر ارضا ،
ويصير النصف الاخر برقا .

- حين تصير الارض بحرا ، فان الكمية الناتجة هي نفسها الكمية ، التي كانت
قبل ان يتحول البحر ارضا .

- النار تحيا بموت الارض ، والهوا يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهوا ،
والارض تحيا بموت الماء .

- توجه الصاعقة كل الاشياء .

— تتجدد الشمس كل يوم .

— ان الشمس في اتساع قدم الانسان .

— لو لم يكن هناك الشمس لما كانت النجوم بكافيه ان تمنع الدنيا من
ان تكون ليلا .

— الدب هو حدود المساء والصباح ، وفي مقابل الدب حدود زيوس
الماضي .

— ليس العالم الاكمل الا كومه من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

— تساق كل بهيمة الى المرض بالضرب .

ان مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار لا يرمز له بهذه الاشياء
المختلفة كالنهر المناسب ، والطفل الذي يلعب الترد في افعال فحسب ، بل
يرمز اليه ايضا — واساسا — بالنار . ان النار هي اكثر الرموز دلالة للتعبير عن
فكرة التغيير عند هيراقليطس ، وذلك لانها اولا لا تنتظم اساسا واحدا فقط من
العلاقة الرمزية مع الفكرة الرئيسية ، لكنها — على الاقل — تنتظم ثلاثة اسس
ولان هيراقليطس ثانيا ينظر الى النار على انها لا تلعب فقط دورا رمزيا لكن
على انها تلعب ايضا دورا حرفيا ذا اهمية في نظريته عن الكون . ان الخواص
الثلاث الرئيسية التي تمتلكها النار والتي تعطيها مثل هذا الدور الرمزي الهام
هي ، ضوءها وتوهجها ، حرارتها وقدرتها الناتجة عن ذلك في احداث
التغييرات كذلك التي تحدث عند الطهو ، وسرعتها الفريدة وقوة اذ يادها الذاتي

السريع . ان التوهج الواضح للحكمة الذى فيه ترى الحدود والتمييزات ، وان الحماس والعجلة في الخلق ، وسرعه العقل والروح وتيقظهما ، كل هذه الاشياء التي تجنبنا هذه الخواص الى ان ترمز اليها هي التي اعطت النار (والنار باوسع معانيها مشتملة على الشمس وعلى شرارة ضوء النار في الهواء الاعلى) - اعطتها اهميتها الرمزية الدائمة . ان هذه المعاني واضحة في تفكير هيراقليطس ايضا ، لكنه - شأن المفكرين القدامى عموما - لم يميز بين العربة والمغنى بدقه ، ومن الواضح انه لا يفكر عن النار على انها شيء طبيعي (ولو انها شيء يتحرك ويتقلب بسرعه) - يلعب دورا محسوسا في العالم الطبيعي . ان الدراسة الرائعة - في معظم امرها - التي قام بها شينجلر عن هيراقليطس يشوهها احيانا تأكيد المغالي على الدور الرمزي للنار على انها تتضمن فكرة الفعل النقي . ان شينجلر على صواب في اعلانه ان الحقيقة الوجودية (الاتولوجية) الاساسية عند هيراقليطس هي استمرار الاشياء وتغيرها الذي لا يتوقف من مظهر الى آخر ، ولكنه الى الحد الذي ينغمس في تدوقه الخاص من الوضوح العقلي بصياغة فكرة التغير النقي بوضوح ، ثم افترضه ان هيراقليطس قد استعمل صورة النار على انها رمز لهذه الفكرة النقية ، فانه - الى الحد الذي يفعل فيه ذلك - يبسط الامر تبسيطا كبيرا . ان مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية النقية عن التغير المجرد تعود الى تطور متأخر ، وانه لمن المفارقة ان تنسب الى هيراقليطس .

ان التأكيد على تفسير طبيعي للنار الهيراقليطية نشأ منذ العصور القديمة ، ويقدر ما يخبرنا شاهد وثائقنا الموجود ، فان ارسطو وبعض شراحه وعددا من كتاب الروايات منذ ثيوفراستس THEOPHRASTUS هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم . وهكذا يتحدث ارسطو في كتابه والسما (DE CAELO) عند قوله الذين يفكرون العالم بالاشارة الى عنصر اساسي مفرد - وهي ملاحظه يبينها مضيئا ان بعضهم ياخذ العنصر الاساسي على انه الماء ، وآخرين على انه الهواء ، وآخرين على انه النار ، وبعضا آخرين على

على انه شي* ما وسط بين الماء والهواء* وبالرغم من ان هيراقليطس غير مذكور هنا
بالاسم ، فان الاشارة هنا اليه بوضوح والى اتباعه ، وان التفكير الرئيسي السدي
ينبغي ان يلاحظ هو ان ارسطو يأخذ نظريه النار على انها موازيه لنظريات الماء
والهواء* ، وفي الميتافيزيقا بالمثل ، وبعد ان يتحدث عن نظره انكسانس ان الهواء
* هو المبدأ الاول الاكثر حقيقة من كل الاجسام البسيطة يذكر بطريقة المقارنـه
نظرة هيراقليطس في ان مثل هذا الدور تلعبه النار* وطبيعي تماما ان يتفق
سراح ارسطو عادة مع التفسير* ويقابل اسكليبيس ASCLEPIUS مذهب
هيراقليطس عن النار على انها المبدأ الاول ، بمذهب طاليس عن الماء* ومذهب
انكساندر على الهواء* . وهو يأخذ العناصر الثلاثة كلها على انها *علل مادية
للأشياء* . وان الشارحين الكسندر الافروديسي ALEXANDER APHRODISIENIS
وسمبليقوس SIMPLICIUS يقولان تقريبا نفس الشيء

ومن الضروري الان عند تفسير هيراقليطس ان نعزل وسائلنا الحديثه
في التفكير وندخل في وسائله هو ، ومن النواحي التي يمكن ان يفعل فيها
ذلك ، الاستعداد بان نفكر في حدود *كل من* وليس مجرد *اما كذا*
واما كذا* . ان نار هيراقليطس هي في الحال العنصر المادي ، اللهيب
المألوف الذي يحترق ويصطفق ومع ذلك فهي ايضا تجسيد ورمز للتغير — في
العمم ولكن حتى هذا المظهر المزوج لا يوهن من طبيعتها لان النار معروفة
ايضا على انها الضوء الداخلي لعقل وللمعرفه الروحيه انها الضوء الذي هو
في نفس الوقت نشاط ذاتي* لكنه منظم تنظيميا ذاتيا ، ولان هيراقليطس لا يفكر
في تمييز دقيق بين العالم الداخلي للمعرفه الذاتيه وبين العالم الخارجي
للطبيعه ، فانه يتبع ذلك انه يفكر في النار على انها موهوبه به العقل* وفي
تعرفنا على هذه الخاصية ينبغي ان نتجنب — اذا اردنا ان نفسر هيراقليطس
بصدق — الاغراء بتشخيص النار اكثر من ذلك ، ان ذلك هو طريق الميتولوجيا
الذي رفضه هيراقليطس متابعا رفيقه الايوني اكسينوفان* وعلى ايه حال*
فمن الواضح انه لا يفكر في النار على انها مجرد مبدا للتحول وعلى انها
عنصر في التحول ولكن على انها ايضا توجه الاشياء كلها وتهديها* وفي

الفقره ٣٥ مظهر خاص للنار في السماء ، مظهر مسموع تماما ، انه هريم انزعج
الذي يصحب عادة او يسبق بهرق والذي يقال انه يهدى كل الاشياء . وفي
الفقره ١٢ حيث يعبر عن فكره التوجيه بفعل يوناني مختلف لكنه مرادف ، توصف
القوة الموجهه على انها " العقل " . ان المقارنه بين الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ توحى
- بقوه - الى ان فكرتي النار والعقل كانتا تتبادلان في عقل هيراقليطس ، او كانتا
- على ايه حال - مرتبطتين ارتباطا وثيقا وملتحمتين بالتبادل . وبالإضافة
الى ذلك فان هناك فقرات مرويّه تبين انه قد كان هناك رأى متأخر بان هيراقليطس
قد خلق مثل هذا الازدواج . فهبوليتسن مثلاً يعلن - في تقديمه للفقره ٣٠ -
ان النار بالنسبة لهيراقليطس توصف بالعقل وانها مسئولة عن توجيه العالم
بينما يعرض ستوباوس STOBÆUS هذا التقرير الماكر " اعتقد هيراقليطس
ان العالم لا يتولد بالزمن بل بالعقل .

ومن المهم فيما يختص بالمظهر الطبيعي للنار ان نفكر فيه في حدود
قديمه لاني حدود حديثه . ان اتجاه العالم الحديث منذ جاليليو تقريبا ، يتخيل
كل انواع التغير على انها - وكظاهره لاحق لهي - تسببها حركات في المكان
(وذلك ما يسميه ارسطو " بالانتقال ") ويلاحظ الاجزاء المتحركه من شي ، والتي
نستطيع ان نراها - على انها أكثر حقيقة من الخصائص المدركة والمحسوسه . ولم تكن
هذه طريقة اليونان في النظر الى الموضوع ، ولم تكن كذلك طريقة هيراقليطس
فهو حين يتحدث عن عملية التغير المستمر فانه

يشير الى عملية ملحوظه لصفات متغيره للشيء ككل ، وليس الى الاماكن
المتغيره لاجزائه الصغيره . وينبغي ان نعترف - على ايه حال - بان اليونان
القديمه قد كان لها مختزلوها المتأملون بالرغم من ان طرائقهم الخاصة في الاختزال
كانت مختلفه عن طرائقنا . ان هذا الذي يسمى بالمذهب الذري عند ليوقيطس
LEUCIPUS وديمقريطس (وهو تقريبا ما نعنّى به النظرية الجزيئية اذا
كانت الجزيئات يمكن ان نفكر فيها لا على انها يمكن ان تنقسم بعد ذلك الى

اجزاء ذرية) هذا المذهب لم يكن الا نظريه متأمله بين النظريات الاخرى ، وثمة اشارة لنظريه اخرى اكثر تطلعا تشكلها ملاحظه سمبليقسان النار - كما تصورها هيراقليطس - نار لا تنتقص ، وانها " ليست مكونه من اهرامات " ، ومن الواضح انه لا بد قد كان هناك نظريه ذائعه في اليونان القديمه ان النار تتكون او قد تتكون من اهرامات . ان ارسطو الذي يعتبر النظرية انيقه ومستهجنة يذكر سببين لها ، فالهرم من ناحيه هو اكثر الاشياء الصلبة نفاذا كما ان النار اكثر العناصر الطبيعیه نفاذا - ويلاحظ هيراقليطس ان هذه مناقشه سطحيه ، والهرم من ناحيه اخرى (ومن الواضح انه يعنى هرما ذا قاعده مثله والذي ينبغي ان يقال انه رباعي السطوح) هو ابسط الاشكال الصلبة ، ومن اجل ذلك فانه يعتبر بالمنطق القديم عنصرا في كل الاشياء الصلبة الاخرى ويعلن سمبليقسان في حزم - عند تعليقه على هذه الفقره لارسطو - ان هيراقليطس قد اعتبر النار على انها العنصر الاساسي وغير القابل للتناقض في كل الاشياء ، وانه لم يفكر في النار على انها تتكون من اهرامات ، ويمكن ان نضيف ، ولا على انها تتكون من اى شكل هندسي آخر ولا من أية هيئة من الانتقالات .

ان النار - لو تجاهلنا للحظه معانيها الرمزيه البعيده - ه - هي النار التي ترى وتحس ، انها الذات الوصفية المألوفه التي يعرفها كل انسان ، لكن ينبغي ان نضيف ان وضوح النار وفعالها ونشاطها ، كل ذلك خارجي وداخلي مرة واحدة لانه ليس هناك حتى الان تقسيم واضح بين الكيمياء وعلم النفس . ولو اننا لاحظنا النار بهذه الطريقة (وليس على انها " تتكون من اهرامات ") فاننا بطبيعته الحال لا نستطيع ان نتصور التغير على انه حركة جزئية او ذرية .

كيف يتصور التغير اذن ؟ ان نهايه الفقره ٢٩ تعطى الاجابة الاكثر طبعية في حدود التصور السائد : ان النار الكونية تصبح " مشتعله " و " خابية " وتحدث كلتا العمليتين " بمقاييس منتظمه " . ومن الواضح ان هذه طريقة طبعية اكثر تحديدا لادراك ما اسماه هيراقليطس في الفقره ١٠٨ بالطرق الصاعده والهابطه ان العمليه المزدوجه - في جانبها الطبيعي - مرصوفة باكثر تعيينا في الفقرة ٣٢ . ان النار هنا يقال انها تحول نفسها الى نوعين آخرين من المظهر - البحر والارض ، مثلين مع النار المراحل الرئيسية الثلاث للتحويل الطبيعي . ولكن

ان ملاحظة بعيدة عن لوكرتيس قد تلقى ضوءاً عريضاً على نظره هيراقليطس
في كيفية تبادل العناصر ، فهو يقرر ان البرق لا ينفق قوته على الارض الا نادراً ،
حيث تجنح التلال الى ان تغش هذه القوة ، لكنه ينفقها غالباً على البحر
" بسمائه الواسع المجردة المفتوحة " . ويمكن مقارنه هذه الملاحظة بنظره هيراقليطس
عن البحر على انه يلعب دور الوسيط بين الارض السلبية والبرق النشط نفسي
عنف .

ولكن كيف يربط البرق في الفقره ٣٢ والصاعقه في الفقره ٣٥ ؟ انهما
لا ينبغي ان يميزا بالتاكيد مثلما تميز فكرتا البرق والرعد في لغاتنا الحديثه
حيث تؤخذ واحده على انها منظوره والاخرى على انها مسومه . فمن الواضح -
من امثله عديده لكنتا الكلمتين في الادب اليوناني - ان كلا من المعنى الرئيسي
والسموع يرتبطان بكل من الكلمتين . ولربما تضع الكلمه الاولى تأكيداً اكبر بقليل
على المقومات المرئية بينما تضع الكلمه الثانيه تأكيداً اكبر بقليل على المقومات
السمويه ولكن المجموعتين من المقومات لا يمكن فصلهما لان اليونان - مهما تكن
الكلمه المستعمله في حالة معطاة - يميلون الى ان يفكروا في حدود الظاهره
ككل اى ان يكون المظهر المرئي والمظهر السموع مرتبطين . وهكذا قد يكون كيرك
على صواب في ملاحظته ان الصاعقه (الفقره ٣٥) " قد تكون اسماً للنار على العموم
او ربما للنار السماويه على الخصوص " . وتقدم كلتا الكلمتين امثله للمجاز الوجودي
(الاتولوجي) ، اذ تعرض كل منهما نوعاً خاصاً من ظاهره ملحوظه ، ظاهره ناريه
وموتره بطريقه تمثليه (وقد تكون نغمية ايضاً) على انها " مثل سام " (باستعمال
جمله جوتة) للعقل العام الناري الذي يدبر كل الاشياء خلال كل الاشياء (الفقره
١٢٠) .

والان ، ان فكرتي الاشتعال والانطفاء كما تستعملان في اللغه والفكر
الغريبيين الحدِيثين تنطبقان مثلاً على الناحيه العليا للعملية الكونية - وهي
انتقال الاشكال الاخرى للماده داخل النار " الاحتراق " و " الانطفاء " ، كما نص
عليهما كلمت في الفقره ١١ ، قد استعملها هيراقليطس للنواحي الهابطه والتحتية

للعملية ، فانه تنبقي الحقيقة التي هي : مهما تكن الكلمة او الكلمات التي قد تكون مستعملة ، فان هيراقليطس قد فكر بوضوح في الناحيتين الهابطه والصاعد ه لعملية على انها مستمرت بالتبادل ومن ثم يمكن فهمهما في حدود تصـوـر مفرد . انه يتحدث في الفقرة ٣٢ عن ارض " تذوب " بحرا ، وعن بحر " يتصلب " ارضا . وعلى العكس من ذلك ، في روايات عديدة عن هيراقليطس ، ليست المسألة " انصهارا " لكنها بالاحرى " تبخير " يصف الانتقال من ارض الى شي " اكثـر سيولة " وحتى لو كانت الكلمة اليونانية التي تدل على " التبخير " والتي توجد عند كتاب متأخرين ، هي من استعمال متأخر ، فان فكرة ما عن العملية المتبخرة لا بد انها كانت بطبيعته الحال مألوفه في فترة اكثر تبكيرا . وهناك فكرة عند آيتـس AETIUS تشير الى انه قد يكون غاليلس اول من وضع تأكيداً علمياً

PLUTARCH

على فكرة التبخر في العملية الطبيعية . ويتحدث بلوتارخ في وضوح وبدقه كاملة - في ترجمته لنفس الفقرة - لانه يرقم نقاطه ، ان المذهب الثالث الذي ينسبه هنا لطاليس " انه حتى نفس نار الشمس والنجم ، والنـسـار الكونية نفسها حقا ، تتغذى بتبخير المياه ، ولست استطيع ان اجد سببا فـيـي الشك في تقرير بلوتارخ ان غاليلس كان يرى مثل هذا الرأي ، اذ من المـوـكـد انه من المعقول تماما ان طاليس ، وقد بدأ علمه ان المادة الاساسية هي الماء ، لا بد انه تصور التبخر على انه العملية الاولى للطبيعة . واذا كان قد فعلـ ذلك فان فكرة التبخر قد تكون حملتها المدرسه الميليزية على انها تصور علمي مهم . ان تشتت الوثائق يمنعنا من ان نعرف الكلمة او الكلمات التي قد تكون مستعملة للتعبير عن التصور لكنني اظن انه من المحتمل ان كلمة ما كانت مستعملة بالرغم من انها قد لا تكون كلمة " السريان " التي يشك في نسبتها الى انكسمانس كلمة واسعه تماما ، او مرنة الدلالة تماما ، لترتبط في تصور واحد فكري الانصهار والتبخير وما ايضا فكرة التفجر في لهب . ومن المحتمل ايضا - بالاشارة الى

العملية العكسية من النار الهابطة الى ارض، ان العلماء الميليزيين الاوائل
 قد استعملوا تصورا مشابها واسعا ومرنا لينتظم افكار الانطفاء الثاني (انهم
 ينطبق على النازحين تتحول الى شي* اكثر ممكا) والتسييل (من حالة هوائية
 الى حالة مائية) والتجميد . وليس من شك في ان الفرض نظري لكنه لا يعدم
 نصيبا ما من الشواهد المبعثرة . والان ، اذا كانت فكرتنا التبخر والتكاثف - بالمعنى
 الواسع الذي تدلان عليه هنا - سائدتين في القرن السادس في ملطية - فليس
 بعيدا عن الاحتمال ان هيراقليطس في نيايه القرن - وقد كان يعيش على بعد
 خمسة وعشرين ميلا - قد كان على معرفه بها ، وليس بعيدا عن الاحتمال ايضا
 انه قد تأثر بهما بالرغم من استلاله المتباهي عن المفكرين الآخرين . بل ان اكثر
 المفكرين اصالة يتطلع في بعض الاحيان الى الامثلة المتصورة عند الآخرين ، ثم
 ينقلها الى افكاره الخاصة . ومن المحتمل كذلك ان هيراقليطس كان مدينيا
 لطرائق ميليزية معينة في التفكير اكثر مما يدرك . (وينبغي ان نلاحظ انهم
 بالرغم من انه يربط بعض الكلمات المؤدية ضد هوميروس ومسيود و فيثاغورس فليس
 هناك وثيقة على انه قدم اية اشارة انتقاعية ضد علماء مدينه ملطية المجاورة) . ان
 الفكرة التي يبدو - باحتمال كبير جدا - انه اخذها عن فكر المدرسه الميليزية
 ونقلها ثم نوع فيها حسب متطلبات خياله الاكثر نشاطا ، هي تلك الفكرة عن العملية
 الطبيعية المزدوجة والتي يمكن ان تدل عليها بغير دقة كلمتا التخلخل والتكاثف .
 ولان هيراقليطس كان فوق كل شي* مفكرا ادراكيا ، وكان مستعدا ومتيقظا دائما
 ان يغير نظريته للسلوك المتغير لاي شي* قد يواجهه ، وللجوانب الكثيرة التي
 ترى في تنوع لاية ظاهره ، فانه قد تعرف - كاشكال مختلفة لنفس الشي* - على
 الطريق الصاعد ، وعلمية التخفيف ، والعملية ذات الوجهين كالتبخر والاشتعال وتعرف
 (داخليا) على الصراع نحو توحيد عقلي ومعرفه ذاتيه .

والان يأتي سؤال دار من حوله جدل مدرسي عنيف . هل تتضمن العمليتان
 الصاعد ، والهابطة للطبيعة ثلاثة مراحل رئيسية ام اربعاً ؟ ان الفقره ٣٢ تبدل

على التعاقب الاول وتدل الفقره ٣٤ على التعاقب الاخير . هـ الهواء - المذكور
في الفقره ٣٤ وليس المذكور في الفقره ٣٢ - مرحله حقيقه في علم الكون عند
هيراقليطس ولا ؟ ولقد ذهب بعض الباحثين بعيدا حتى الى انكار حقيقه
الفقره ٣٤ او الى اعتبارها على انها ترجمه مصقوله لما قاله هيراقليطس حقيقه
والان من المحتمل - لكي نكون متأكدين - ان ما كسمس الصوري
MAXIMU

FOTSIGRE الذى ينص على الفقره كما هي والذى هو مفكر طريقه
لكنه غير دقيق دائما ، قد يكون اخذ من هيراقليطس ببساطه الفكرة العامة للعناصر
الطبيعيه التي تحيا وتموت في علاقة كل منها بالآخرى . وقد يكون تحدث في
غير دقه - عند صياغتها - في حدود المذهب المألوف عن العناصر على انها
اربعه ، متجاهلا منهج هيراقليطس الثلاثي لانه بعيد عن فرضه ككاتب اخلاقي
ولكن هناك - على العكس من ذلك - الترجمة المؤكده نوعا ما للنص كما اعطاها
بلوتارخ : ان موت النار مولد الماء وبالرغم من ان الارض غير مذكوره في العبارة
فان العناصر الثلاثة المذكوره تشمل الهواء الذى هو العنصر المميز في الفقره
٣٤ والذى محذوف من الفقره ٣٢ .

وان افترضنا حينئذ ان النص على الفقره كان صحيحا فان تفسير مكننا
للتباين يمكن ان يكون ان هيراقليطس كان يرى الرأيين في مراحل مختلفه
من حياته الفلسفيه وذلك انه قد بدأ بقبول الفكرة التقليديه عن العناصر الاربعه
النار والهواء والماء والارض ثم بسط اخيرا هذا المنهج التقليدي بتركه الهواء .
ان سببا لمثل هذا التبسيط يمكن ان تشير اليه الفقره ٣٦ ، لانه في اعلانه ان
شمسا جديده تولد وتموت كل يوم ، يعني هيراقليطس - كما يشرح جالينوس - ان
الشمس تصاع كل يوم من المياه المحيطه بالارض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين
تختفي فيها الماء . ان الانتقال من الماء الى النار ومن النار الى الماء يدرك هنا
على انه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة .

ورأى ممكن آخر في ان هيراقليطس قد يكون اعتقد في مبدأ الثلاثة —
 مبدأ الاربعه في نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن
 أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوه ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الاخرى على
 انها موجودات بالفعل . (وانا اسلم أن هيراقليطس لم يكن بملك ألقاظا ملائمة
 لهذا الازدواج الارسطاليسي في الافكار ، بل انه لعلاقة على عبقرته انه يصل
 بتكرار فيما وراء الالفاظ التي يمكن الحصول عليها في محاولة لا يصور ويشكل
 الافكار التي يستطيع فقط أن يعبر عنها بتردد) . وبالرغم من أن مثل هـ — ذا
 الرأي يفسر هيراقليطس على أنه يعطي الهواء بروزا أكبر في علم الكون أكثر
 ما هو مفروض عادة أن يكون له ، فانه لا ينبغي ان يرفض دون اعتبار دليل بسيط
 في صالحه . ويذكر سكستنس امبريقس مرتين رأيا ، كان يراه ايانسد يمسن AENESIDEMUS
 وآخرون ان هيراقليطس كان يأخذ الهواء على انه الوجود الاساسي . فهو يقول
 في فقرة — عند الحديث عن النظريات حول "العناصر الاولى والاساسية" — انه
 حسب بعض التفسيرات كان هيراقليطس يفترض ان مثل هذه العناصر من طبيعة
 الهواء ، ولكن حسب تفسيرات اخرى فانه كان يفترض انها النار . وفي فقرة اخرى
 عند الحديث عن "الموجود" يستشهد ايانسد يمسن على انه يقول ان هيراقليطس
 قد اعتبره الهواء . ولم يقل شي أكثر من ذلك في الموضوع وينبغي ان تعتبر
 بانه لا يمكن استنباط نتيجة حاسمه من مثل هذه الشواهد المشتبه . وعلى اي
 حال ، اذا اعتبرنا ان النفس في العصور اليونانية المبكرة ترتبط تماما مع الهواء ،
 وان النفس بالنسبة لهيراقليطس هي المبدأ الاول (الفقرة ٤٣) ، واذا اعتبرنا
 ايضا مشكلة التوفيق بين الفقرة ٤٢ والفقرة ٣٤ ، واذا اعتبرنا في النهاية
 انه بينما النفس اسمى من الماء (الفقرتان ٤٣ ، ٤١) فانها مع ذلك من الشاهد
 العام في فقرات الفصل الرابع انها ليست متساوية بطريقة عاديه مع النار النقيض
 اذا اعتبرنا ذلك كله فاني اظن انه الان على الأقل يمكن ان يقبل على ان هيراقليطس
 قد يكون اعتبر النفس على انها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار او على

انها لذلك شي ما اشبه بالهوا (حسب السياق الطبيعي للانتولوجيه اليونانيه المبكرة) ان مثل هذه الهوائية يمكن ان تتصور على انها حالة غير مستقرة وكامنه ، منها تستطيع النفس ان تنزلق هابطة في الوحل او ان تسعى صاعده الى حالة النار .

ان فقرتين من المجموعه الحالية ، وهما الفقرتان ٣٠ - ٣٣ ، تقدمان امثلة معتمه لفلسفات حديثه معينه اكثر تصورا ، ففي الفقره ٣٣ ، التي يمكن ان تناقش لانها اكثر الفقرتين اختصارا ، يظهر هيراقليطس على انه يتلمس طريقا لتقرير شي ما شبيه بقانون البقاء الطبيعي ، وبالرغم من ان فهمه للقانون بطبيعته الحال فهم بدائي وخامض نسبيا اذا قورن بالصياغه الدقيقه التي وضع فيها في الطبيعه الحديثه فان في الفقره بوضوح - مع ذلك - استبصار جديدا ، وفيها اصرار على انه لا يوجد في العمليه المركبه للتحويلات الطبيعيه شي " يكسب او يفقد بطريقه كميته " وهذا يمثل خطوه هامه في تطور الفكر العلمى .

ان الفقره ٣٠ (" احوال النار هي الاشتها والاشباع ") ذات اهميه لانها تمثل ما يمكن ان يسمى بالاتجاه الانفعالى في الفلسفه - الميل لان نفسر جوهر الاشياء والوان النشاط الخارجيه على ضوء الخصائص التي نكتشفها داخلها على انها تخصصنا نحن . ان الحوادث الطبيعيه - حين ننظر اليها بادراك انساني تبدو انها تحرك بطريقه شبيهه نوعا ما بسلوكنا الخاص . ولكن اى حدود يعبر عن هذا التشابه ؟ لقد تحدث ينتشه وشوينهاور وفون هارتمان بسر مختلفه عن الارادة في الطبيعه .

ومن بين الاسئلة التي كثر فيها الجدل فيما يخص علم الكون عند هيراقليطس سؤال عما اذا كان هيراقليطس قد اعتقد اولم يعتقد في الادوار العالميه

هل اعتقد هيراقليطس نفسه في انحلال العالم بالنار ؟ يظهر — بالنسبة للجزء الاعظم بين الكتاب القدامى — انه يفترض انه اعتقد ذلك . ومن المسلم به ان الفقرات المقبولة على انها نصوص مباشرة لهيراقليطس لا تقدم برهاناً ولا وسيلة بالرغم من ان مجموعه الفقرات من ٢٨ — ٢٤ والفقرة ٢٢ يمكن ان تفسر على انها تشير الى مثل هذا الاجتياح اذا كانت عقيدة هيراقليطس فيها يمكن ان تؤسس على امس اخرى فانها لا تثبت اى شيء بنفسها في هذه الناحية من حيث انها كلها يمكن ان تفسر بطريقة معقولة بدون اشارة الى المذهب . ان كل واحدة منها قد تصف مظهراً اما للسلوك اليومي للنار في علاقتها بالعالم المتغير بلا توقف وبدون افتراض وقت تغنى النار كل شيء آخر تماماً . ان السؤال عما اذا كان هيراقليطس قد اعتقد اولم يعتقد في مذهب احتراق العالم ودورات العالم لا يمكن ان يجاب عنه من شاهد للفقرات الثقة وحدها ، ان معظم الشواهد ، قبل وبعد ، ينبغي ان تكون حادثة ومؤسسه على برهان مباشر .

ان اقوى مناقشة ضد افتراض ان اهيراقليطس قد اعتقد مثل هذا المذهب رسمها كيرك على الاعتبار الاتية . فهو يناقش (١) ان النغمة الكلية في مناقشة هيراقليطس ضد المذهب لان (وحد الاضداد التي تقم عليها الكلمة (اللغوس) تعتمد على التوازن بينها ، (٢) وان المذهب يناقض التأكيد على "المقاييس (كما في الفقرة ٢٩) والتأكيد على "التبادل" الذي يستمر بين النار وكل الاشياء (فقرة ٢٨) ، (٣) وان المذهب يناقض التقدير (فقرة ٢٩) بان العملية الكلية "ابديه ولا يمكن ان تدمر" (ان تفسير كيرك ل (انه يكون دائماً — هو — وسوف يكون) ، (٤) ان ذلك يعنى ان افلاطون قد اخطأ خطأ كبيراً في التمييز بين نظرة امباروقليس في ان الوحدة والتفرقة الكليتين يوجدان بالتبادل وبين نظرة هيراقليطس في ان الحالتين توجدان في الوقت نفسه ، (٥) انه "حتى بين الرواقيين الذين يتعاطفون معه هناك بعض يشكون في تفسير الاحتراق" ، وان الفقرات التي يفترض انها تؤيد النظرة هي بغير ذات قيمه برهانية على الفرض (١١)

ان نظام المناقشات نظام رهيب بسبب قوتها التجميعية وسبب السمع العقليـة
المستحقة للذين عرضوها . ولكنها على أية حال تتضاءل عن ان تكون نهائية
وكي نكون على قدرة في ان نعتبر بعدل ما يمكن ان يقال على الجبهه المقابلة للسؤال
فاني سوف اعالج باختصار هذه المناقشات واحدة واحدة .

(١) - ان المناقشة الاولى تبدو لي انها اقواها . ويضيف كيرك
" لو توقف (الصراع) الذي يرمز الى التفاعل ، وما يتبعه من اصرار على التوتـر
حينئذ يتوقف العالم عن الوجود - وهي نتيجة وينج هيراقليطس هوميرس عليها
بوضوح " (الفقرة ٢٧) وبالرغم من السلوك الذي يدحض نفسه للنتيجة المزعمـة
فاني اظن على اية حال انه قد يكون من المشروع ان نسأل اذا ما كانت النتيجة
تتبع في المعنى الذي افترضه كيرك . ولو ان سيطرة النار في احتراق ادات الـى
تدمير الصراع كله ، فمن المسلم به ان ينشأ موقف - فترة من السلام الراحه المطلقين -
كهذا الذي انكرته يايضاح قولات عديدة لهيراقليطس . ولكن هل يمكن ان يكون
الاحتراق الكوني مطلقا ابدا ؟ وهل يستطيع - في حدود تفكير هيراقليطس - ان
يمثل فترة من التوحد النقي والتوقف غير المعوق ؟ ان الفكرة نفسها مخالفة لاسلوب
هيراقليطس في التفكير ، ولكن الا يمكن ان يكون هناك احتراق كوني دوري دون اى
اتحام للنقاء ؟ ليس هناك شيء نفي عن الموقف الكوني المضاد - حين تحوـل
كميه حديه من المادة النارية نفسها الى الماء والارض . اذا لا يمكن ان يكون
هناك موقف مضاد يحدث في ادوار طويلة متسقة ، ينبثق فيها العالم بطريقة مـا
الى لهب (كما وصف الرواة الحدث) دون ان يتضمن شيئا اكثر من ان كميـه حديه
من المادة الكونية (والتي هي ايضا عملية) تحولتا الى حالة نارية ؟ ان الحالة
النارية الكونية بالتأكيد ينبغي ان تكون غير نقية نوعا ما حتى تسمح لبذور السم
مقبل ان تنبثق منها . وحتى لو ان الطريق الصاعد مسيطر اثناء فترات كونيه معينه
فان اتجاهات الطريق الهابط ينبغي ان تكون دائما كامنه فيه .

٢٠٣ - ان الاجابة المقترحة عن مناقشه كيرك الاولى قد تكون صحيحة
نوعا ما بالنسبة لحالة مناقشته الثانية والثالثة ايضا ، ولقد وضع غموض جملة
"بقايع منتظمه" موضع الاعتبار في الملاحظة على الفقرة ٢٩ (فهرست ب)
ومن المستحيل بسبب هذا الغموض ان نعرف اذا ما كانت الجملة تناقض فـ
صالح الاعتقاد في دورات كونييه او صدها . وبالإضافة الى ذلك فان القبول
بان العملية الكونية كائنة دائما وسوف تكون ، لا يعني الانكار بانه قد تكون هناك
دورات واسعة تتقلب فيها مجموع من الخصائص آنا وتتقلب مجموعه أخرى ، آنا
آخر .

(٤) - ماذا - ان - من تمييز افلاطون - في السوفسطائي - بين
هيراقليطس الذي يقال انه اعلن ان الوحدة والكثرة يوجدان في وقت واحد ، وبين
امبادوقليس الذي يقال انه كان يرى ان الحالتين المتناقضتين تحدثان في تعاقب
زمني ؟ من المسلم به ان الوحدة والكثرة في هذا السياق نشيران - بالقدر الذي يخص
هيراقليطس - السر النار من جهة ، والى عالم من اشياء مفردة من جهة أخرى ملاحظة
كيرك انه "لا توجد دعامة من اجترار عند هيراقليطس قادره على تفسير البرهان"
وعلى اية حال فان الانسان يستطيع ان يلاحظ انه توجد اماكن أخرى في المحاورات
يظهر فيها افلاطون غير دقيق وصاحب هوى نوعا ما في اشاراته التاريخية ، وان هناك
سببا ما ان نفترض ان آراءه عن هيراقليطس قد تكون مأخوذة من الهيراقليطيين
الذين كانوا معاصرين له ، اكثر من ان تكون مأخوذة من دراسة نصية لكتابات الفيلسوف
نفسه والاكثر قدما . وسجل القول ان اشارة افلاطون بالرفم من انها حبر عسرة -
فانها ليست نقضا .

واخيرا ان المناقشة الخامسة ليست مناقشة ايجابية ، ولكنها تمثل فـ
القول بانه لا الدليل من الآراء الرواقية عن هيراقليطس ، ولا الدليل من الفـ
الصحيحة - قاطعان .

وعلى الجبهة الأخرى من النقاش فإن معظم ما تخبر به الشواهد
المباشرة على هيئة براهين ليست نصوصاً دقيقة ، يوجد في كتاب السمـاء
عند أرسطو أن يعلن أرسطو :

" أن الجميع يتفقون على أن العالم يتكون ، ولكن بعضا - وقد حدث
التكون - يقولون أن العالم المتكون أبدى ، ويقول آخرون أنه قابل للفساد شأن
أي تكون طبيعي آخر ، وآخرون يعتقدون أيضاً مع أمباد وقلبيس الأكرجاسي وهيراقليطس
الأنسوبي أن هناك تبديلاً في عملية الفساد التي تأخذ هذا الاتجاه آناً ، وذلك
الاتجاه آناً آخر ، ثم تستمر بلا نهاية " .

أن أرسطو هنا يقارن موقف هيراقليطس بالاعتقاد الذي يقول أن العالم
سوف يستمر إلى الأبد ، وبالاعتقاد الذي يقول أن العالم سوف يدمر مرة واحدة
والى الأبد ، من أجل ذلك لا بد أنه يفهم هيراقليطس على أنه يعتقد أن العالم
سوف يدمر ثم يخلق من جديد من سلسلة من كوارث وتجديدات كونيها لا تستمر بلا
نهاية " أن الناحية الكارثية لمثل هذه الدائرة - إذا كان هيراقليطس قد اعتقد هذا
قد تكون (مهما تكن الكلمة التي قد يكون استعملها) ما أشارت إليه مؤخرًا
الكلمة الرواقية - الاحتراق . ومن الممكن - بطبيعته الحال - أن أرسطو
كما أشرنا سابقاً في حالة أفلاطون - قد يكون أخطأ في نسبة آراء هيراقليطس
التي تطورت على يد هيراقليطيين ذوي أسلوب ذاتي معين في القرن الرابع . ومن
ناحية أخرى فإنه ليس هناك شاهد - ولا أظن أحداً ذهب إليه أبداً - على أن
المذهب قد أثير بين الهيراقليطيين في عصر أفلاطون أو أرسطو . وإذا لم يكن
المذهب يرجع إلى هيراقليطس نفسه فإن النظرية البدئية المادية أنه من أصل
رواقي . ومع ذلك فإن أرسطو هنا - وهو يسبق مجيئ الرواقية بجيل - يشير إلى
المذهب ويفترض بوضوح أنه يرجع إلى هيراقليطس قبل قرن ونصف . إلا يقدم افتراض

ارسطو الواضح اساسا معقولا - بالرغم من انه قطعى بلا مبرر - على ظنه ان هيراقليطس قد اعتقد او انه تأمل على الاقل مذهب احتراق العالم على دورات ؟

ان هناك فقرة اخرى عند أرسطو - تدل - ربما اكثر وضوحا - على انه يعزو المذهب الى هيراقليطس . فهو يستشهد في الكتاب الثالث من الطبيعة وربما ينص - (والتأكد هنا غير ممكن) بهيراقليطس على انه يقول بان " كل الاشياء في وقت معين تصبح نارا " . ولو ان هذه القولة اخذت بذاتها فانه يمكن تفسيرها على وجهين : فهي يمكن ان تشير (١) الى احتراق عام فيفسد تدخل كل الاشياء معا في حالة ناريه ، او (٢) الى الرأي بأن الاشياء المختلفة في اوقات مختلفة تأتي الى نهايه وجودها الفردى ومن ثم تذوب في التماس التي هي المكون الجوهرى لكل شيء . وباختصار فاننا يمكن ان نسأل اذا ما كانت " كل الاشياء " تؤخذ على انها عبارة تجميعيه او تفرقيه . ويبدو لى ان السياق يجعل الاجابة واضحة . لقد وضع ارسطو القضية التي تقول انه " لا النار ولا اى عنصر آخر يمكن ان تكون متناهيه " اى غير محدودة بحضور عناصر أخرى ونماذج أخرى من المادة معا . وذلك أن نقول كما يضيف هو في الجملة التالية " ان كل الاشياء لا تستطيع ان تكون او ان تصير واحدة منها " هذا هو تقرير ارسطو من نظريته الخاصة . ثم يضيف نظرة هيراقليطس - عن طريق المقارنة بان كل الاشياء في وقت معين لا بد أن تصير نارا . ولن تكون هناك نقطة لتقديم رأى هيراقليطس (او رأيه المفترض) هنا الا اذا عرض على أنه يعارض الرأي الذى يؤيده ارسطو نفسه . ان ارسطو يعلن في الفقره ان الكل ، وان العالم كله لا يستطيع ابدا أن يصير مادة واحدة كالنار . وهو يقصد بوضوح ان يستشهد بهيراقليطس على أنه يعلن - على النقيض - ان كل الاشياء في وقت معين تستطيع ان تصير ولا بد أن تصير نارا .

وبالرغم من أنه توجد بين الرواة اشارات متأخوعد يدعزعز الواسى

هيراقليطس عقيدته في احتراق عام دوري، فان مثل هذه الاشارات ليست لها
 الا قيمة قليلة مدعومه لان الامر قد يكون ان الاخبار التي جمعها الرواة قد
 نبئت على الاقل في جزء كبير منها من الاخبار والاراء التي كانت سائدة في
 الدوائر الارسطاليسية. ان سمبليوس SIMPLICIUS الشارح
 الارسطي - في معالجته للفقرة السابقة من كتاب السداء يلخص في كلمات ما يرى
 انه مذاهب هيراقليطس: "ان العالم ينبثق الى لهب على دورات ويصير
 منطفئا على دورات". ان اكمل هذه القولات قد قالها آيتس، كما اعاد صياغتهما
 ديلز من رسالة منسوبه الى بلوتارخ ومن رسائل ستوباوس. ان الروايين تتفقان -
 بالرغم من بعض الفروق القليلة - على ان تعزوا الى هيراقليطس وهباسس HIPPASUS
 معا الرأي بأن "العالم والاجسام فيه تذوب بالنار" في الاحتراق العام.
 وبالإضافة الى ذلك فان الروايين تذكران اذابة النارية الكلية بجملة "مرة
 ثانية" - وهي تعني بوضوح ان الاحتراق العام لا يحدث مرة واحدة بل يتكرر
 حدوثه. ويمكن ان تضاف براهين مرويّه أخرى على نفس الاثر. ان مثل هذه
 النصوص تظهر كم كان شائعا في العصور القديمة المتأخرة انه كان من المألوف
 بين الباحثين ان تعزى عقيدته الاحتراق الى هيراقليطس وان من المحتمل (وليس
 اكثر من ذلك) ان هؤلاء الرواة او بعضهم قد كان في متناول ايديهم نصوص
 كتاب هيراقليطس، ولكن من الممكن ايضا انهم قد يكونون يرددون ببساطة
 تفسيراً تقليدياً غير محقق.

اول مفكرى المدرسة الالهية التي يمكن ان نلتقي بهم الفيلسوف المجدد بارمنيدس الذى يعرف بانه سليل اسرة عريقة الشراء والجاه ، قطنت اهلها الشاطيء الغربى من ايطاليا . شارك بارمنيدس في الحياة الاجتماعية والقانونية لبلاده حين شرع قانونا لمدينته اعتبره مواطنوه نموذجا للحكم الصالح . كذلك اسهم في دراسة التيارات الفكرية في عصره ، فعرف الفيثاغورية ولكنه لم يتبع طريقتهما ، وعرف اكمانوفان وتربطه به فكره الحقيقة الواحدة .

بدأ حياته الفلسفية بقصيدتين هما : (١) في الحقيقة (٢) في الظن وقد نحا في نظمهما منحى سداسيا ، الا ان القصيدة جاءت على درجة من الغموض والابهام ، وامتلاء بالمجاز والتشبيه ، وربما كان اتخاذ الشعر اداة للتعبير عن افكاره مستمدا من طبيعته حضارته اليونانية ، فقد بدأت هذه الحضارة بالشعر على يدى هوميرو وهزيود .

ويفسر بعض الكتاب استخدام بارمنيدس للشعر في الفلسفة كما يلي : ان المهاجرين الايونيين في جنوب ايطاليا وجدوا اللهجة الدورية هي السائدة فآثر بارمنيدس الكتابه بأسلوب يفهمه الجميع على اختلاف لهجاتهم فقلد بذلك أسلوب هوميرو وهزيود بصفه خاصه .

يبدأ بارمنيدس قصيدته بحكاية خيال ينساب انسيا باعذابا رقيقا ، حيث يتصور بارمنيدس نفسه وكأنها في رحله طويلة تبتغى من ورائها مقابلة الالهة في رحابها الاعلى ، فتعرج بصاحبها الى مفاوز الليل والنهار ، وتظهر الابواب الذهبية المرتفعة لياصرتيه موصده . ولكن العذارى الجميلات ساعدته فخطبهن العذال بالفاظ ساحرات عذاب طالبات اليها فتح الابواب لضيق الاله الجديد فانحسرت امامه الظلال فابصر عالما عريض المدى قادته العذارى خلاله على استيحاء

حتى بلغ رحاب الاله ، فعلمت انه جاء بيتنقى البحث عن طريق الحق وعن الانبساط
وعن كل الاشياء ظاهرها وباطنها على السواء ، وبدأت الالهة تلهمه عبرها الصادقات
فدلته وارشدته الى الطريق الصواب ، وهكذا تستمر نصيد ، بارمنيدس .

وللمعرفة في اطار مذهب بارمنيدس طريقان : الاول هو طريق اليقين
والثاني هو طريق الظن . اما الطريق الاول فيؤكد لنا ان اللفظ والفكر يمتثلان
معاً صفه الوجود ، لان اللاوجود عدم . والناس عادة لا يفرقون بين اللفظتين
ولذا يجتمع لديهما التناقض ، وهما امران لا يجتمعان ولا يرتفعان . فالحقيقه
ان ان الوجود موجود فهو كلى ثابت ، متصل ازل ، ينفرد بنفسه لا يتغير
ابداً ، ولا يحدث عن شيء اسمه اللاوجود ، لان اللاوجود خال من كل تفكير
والوجود متجانس في جميع اطرافه ، كل شيء مملوء به ولا يحتاج الى شيء ، لان
ليس شيء موجوداً ولا سوف يكون موجوداً ما خلا الوجود . والوجود مثل الكسره
المستديرة المتساويه الابعاد عن المركز ، ومن ثم فلا بد له ولا نهايه لان الكسره
اكمل الاشياء . انه ان وجود مطلق غير مشدد لا يضاف الى شيء ولا يضاف
اليه شيء ، ففي الاضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحد معاً . واما الاشياء
الاخرى بخلاف الوجود فهي وهم وخيال .

هنا نلاحظ ان بارمنيدس ميز بين شيئين هما : الوجود من جهة
والطبيعه من جهة اخري ، منكراً فكره الكثرة في الاشياء لانه نفى وجود ما بينهما
من علاقات .

ومن جانب اخري يؤكد بارمنيدس على قدم الوجود وأزليته ، لانه اذا فرضنا
حدوده فاما ان يكون محدثاً لذاته او بواسطه غيره ، وكلا الفرضين باطل لان : —

الفرض الاول لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود
في لحظه دون اخرى بسبب خارج عن الوجود ذاته .

اما الغرض الثاني فانه متى فرضنا الوجود يستحيل معه عند ذاك وجود على سابق عليه ، بل هو قائم حيث ازليته وقدميته ، وبهذا لا يخضع لكون ولا فساد .

اما طريق المعرفة الثاني وهو الظن ، فهو حكم حسي لا يصدق جملة على معنى العلم الصحيح ، لانه يعتمد الظواهر ، ولكننا مع هذا مضطرين اليه ، على اعتبار ان الاشياء واحدة في العقل لكثرة في الحس.

وموقف بارمنيدس هذا يؤدى الى افكار عالم الحس لان الحقيقة الصادقة هي التي تطابق الفكر موضوعا ووجودا ولا تختلف عنه اصلا ، بحيث يدفعنا هذا الموقف الى تجريد مبادئ عقلية كان لها اثرها في المنطق . كذلك فان موقف بارمنيدس هذا يؤكّد ان العقل هو السبيل الوحيد لا دراك الوجود . وهنا فقد اقام ميتافيزيقاه على اساس عقلية ومنطقية لم يسبق لها مثيل في تاريخ اليونان .

لقد اختلفت التفسيرات حول تقسيم فكر بارمنيدس هل هو مثالي ام مادي ؟ ومن خضم هذه التفسيرات نجد ان القدماء يذهبون الى انه مادي الفكر ، وعلى حين ان بعض المحدثين مثل برنت ورسل يؤيدون هذا الرأي القديم ، نجد غيرهم يميلون الى القول بانه يتجه نحو المثالية . وفريق ثالث يشير الى ان بارمنيدس جمع في فكره بين المثالية والمادية .

اما زينون الايلي فهو انبغ تلامذة بارمنيدس ، شارك في الحياة الاجتماعية والسياسية لبلاده ، ولما ازداد طغيان الحاكم ، استشعر الخطر على بلاده ، فاتفق مع مواطنيه على قلب نظام الحكم والاطاعة بالحاكم الطاغية ، لكن بعضهم افشى سره ، فزج به الى السجن ، وهناك لقي ابرشع صور التعذيب ليروح باسماء السامريين معه فرفض بشدة ، ولما ازداد الضغط عليه عشى ان يفعل فقطع لسانه بهيمده حتى لا يتكلم .

ويورد افلاطون انه كان اصغر من استاذة بحوالي خمسة وعشرين عاما . ومن هذا يستنتج انه من المحتمل ان يكون ولد في حوالي عام ٤٩٠ ق.م . ومع ان معرفتنا

بتاريخ حياته قليلة، إلا أن أهم ما يؤكد عليه الكتاب ولاه لبلاده كما سبق وذكرنا، كذلك يذكر له دافعه القوي عن مذهب استاذة، ذلك المذهب الذي انطوى على مخالطات كثيرة.

كتابات:

ما يذكره الكتاب أن زيتون كتب نشرًا، ويتفق افلاطون وسيميلقيوس على أنه يشتهر بمؤلف واحد، علي حين أن بعض المؤرخين الآخرين يذكرون أن له أربعة أعمال أساسية هي :

أ - المجادلات. ب - ضد الفلاسفة. ج - في الطبيعة. د - فحوص أعمال اميان وقلبيس. إلا أنه يلاحظ أن الكتابات الثلاثة الأولى اندرجت في عمل واحد فحسب في العصر المتأخر. لكن الشك يساور الكتاب في أن يكون زينون فعلاً كتب مؤلفاً عن اميان وقلبيس.

والجدير بالذكر أن سيميلقيوس ينسب إلى زينون اللغز المنطقي الخاص (بحبة الذرة) وهو ما ضمنه زينون في سؤال وجهه إلى بروتاغوراس السفسطائي . إلا أن ما ينبغي تأكيده أنه لم تبقى لنا أية آثار مباشرة من زينون حول هذا العمل الأخير. ومن ثم فإن معظم معرفتنا بزينون ترجع إلى أرسطو أو شراح ومعلقى الأفلاطونية الجديدة. والمناقشات أو المجادلات الخاصة بزينون تحتوي كل منها على عدد من الفروض وتستهل بجملة شرطية وظرفية. وفي هذه الفروض تتضح لنا أن الاستنتاجات المستحيلة والمتناقضة تكون حتمية لا مفر منها، فعلى سبيل المثال نحن نجسده أن سقراط في محاوره بارمنيدس اقتبس الفرض الأول للعقل Logos كما يلي " لو أن الموجودات متعددة، فإنها يجب أن تكون متشابهة وغير متشابهة أو مختلفة".

كذلك نشير إلى أن النظرية التي دافع عنها زينون وتبناها تعتبر جديدة بصورة كبيرة، وهذا يفسر لنا لماذا أطلق عليه أرسطو اسم المخترع والمبتكر

اورائد الجدول الذي هو من المناقشة التي تبدأ من آراء مقبولة بشكل عام لدى المفكرين .

والواقع ان زينون رد في مذهبه على القائلين بالكثرة والحركة معا ، واستعمل برهان الخلف لتأييد وجهة نظره حتى يثبت الاصل ببطلان النقيض . وحجج زينون عرفت عن طريق ارسطو ، لكن نتساءل ما الذي دفع زينون الى هذه الحجج ؟ هناك تفسيرات متعددة من اهمها :-

اولا - ان البعض مثل الاستاذ بيرنت يرى ان حجج زينون موجهة مباشرة ضد الفيثاغوريين الذين ذهبوا الى ان الاشياء موهلة من وحدات منفصلة .

ثانيا - ان البعض الاخر يرى ان هذه الحجج وضعت ضد الفلاسفة الذريين .

ثالثا - هيجل يرى ان الحججتين الاوليتين تدفع فكرة قبول انقسام اللامحدود ، والاخرتين تدفع فكرة الانقسام ذاتها .

رابعا - البعض مثل رسل يرى ان جدول زينون موجه الى الفكرة القائلة بان المكان والزمان يحتويان على نقاط ولحظات معا ، ومنذ النظرة التي تدعي ان امتداد المحدود في الزمان يحتوي اعداد محدودة ايضا من النقاط واللحظات ، ومن هنا فان موقف زينون جدلي فقط ، لانه اراد تاكيد ان الكثرة خداع وان المكان والزمان غير قابلين للانقسام ، ولانه كان يعتقد ايضا استحالة الحركة في الامتداد المنقسم الى ما لا نهاية ويرى انتفاء تكوين الامتداد .

خامسا - ذهب افلاطون الى ان حجج زينون صيغت في الدفاع عن موقف بارمنيدس ضد اولئك الساخرين من آرائه .

لقد شرح لنا افلاطون هدف زينون من الجدول ، كما قدم لنا المناقشة التي دارت بين بارمنيدس وزينون وسقراط ، ويشير الى ان زينون وقد على اثينا عندما كان سقراط في مرحلة الرجولة . يمكننا ان نشق في رواية افلاطون . كذلك يشير افلاطون

الى انه عندما كان بارمنيدس وزينون في اثينا في ذاك الباناثيان الكبيرى
Great Panathenaea... قرأ زينون مقالة على مجموعة صغيرة من بينهم سقراط،
ثم طلب منه سقراط بعد ذلك ان يقرأها مرة اخرى ، وهنا كانت فرصة المناقشة .
ثم يجي * الحوار كما يلي في معاورة بارمنيدس :

سقراط : يا بارمنيدس انني ارى ان اتجاه زينون هو الدخول معك في اتحساد
عن طريق مقالة . . وعلى اية حال فان كتابه يحتل نفس مكانة كتابك ، —
اختلاف الصورة التي يحاول فيها ان يدخلنا في التفكير بان- هذه المقالة
مختلفة . وانت تؤكـد . . . ان الكل واحد . . . وزينون من جانبه يؤكـد
ان الكل ليس كثرة ، وكل منكما يعبر عن نفسه في مثل هذه الطريقة حتى
ان مناقشاتك بيد وانها غير حاصلة على شي * بصفة عامة ، على الرغم من انها
تقترب جدا من ان تكون نفس الشي * . .

زينون : نعم يا سقراط ، لكنك لم ترجيدا السمة الحقيقية لكتابي . . . فليس بالكتاب
اى تظاهر للتمويه بانه قد كتب من اجل الغرض الذى قلته . . والكتاب فى
الواقع نوع من الدفاع عن جدال بارمنيدس ضد هؤلاء الذين يحاولون ان يسخروا
منه بان يظهروا ان افتراضه — بان هناك واحد — يؤدى الى متناقضات
كثيرة . وهذا الكتاب اذن رد بديهي ضد هؤلاء الذين يؤكـدون الكثرة .
انه يجعلهم يدفعون نقودهم الخاصة بشي * كانوا يوفرونه ، ويهدف الى
ان يبين من خلال البحث ان افتراضهم الخاص بان هناك كثرة تؤدى الى
نتائج اكثر غموضا من افتراض وجود الواحد .

ويمكن لنا ان نتاول افكار زينون كما يلي :

— الكثرة Plurality

— الحركة Motion.....

— المكان

اولا : الكثرة : وحجج زينون :

ذهب زينون الى ان الوحدة وعدم القسمة يسيرا معا . وقدم لنا سيمبليقيوس برهان زينون على ان الوجود يتصف بانه واحد وغير قابل للقسمة ، والكثرة في حد تصور متناقض . لانها (أ) تتطلب عددا من الوحدات (غير المنقسمة) وهي فسي اساسها مجموعة وحدات ، ولانها (ب) تدل على ان الوجود منقسم . واذا صح ذلك فانه لا بد ان يكون منقسما انقساما لا متناهيا ، لانه ينبغي ان يكون كم ، وى كم يكون قابلا للقسمة الى اجزاء تظل كبيرة وتكون هي نفسها قابلة للقسمة على الرغم من انها صغيرة . ولكن اذا كان الامر كذلك فليس هناك شي يمكن ان نسميه وحدة ، لان اى شي نتناوله بمثل هذه الطريقة يمكن ان ينقسم بصورة دائمة ولا يكون وحدة ، ومن هنا فانه لما كانت الكثرة كثره وحدات فلن تكون هناك كثره .

الا ان ارسطو ينتقد زينون في هذا الموضع بقوله : انه بناء على مبادئه فانه اذا كان الواحد نفسه قابلا للانقسام فلا بد انه شي . وزينون يرى ان ما لا يزمه هو شي عند ما يضاف اليه . والشي الذي لا يكون له كم لا وجود له ، لكن النقطة وهي الشي الوحيد الذى يعتبر وحدة غير قابلة للانقسام يجب ان تكون لها هذه الصفة .

ويشير سيمبليقيوس ان زينون كان يقول انه اذا استطاع اى انسان ان يشرح له طبيعة الواحد فسوف يكون في استطاعته الاعتراف بالكثرة .

لكن المناقشة الابعد من هذا تتمثل في ان الاشياء التي تحتوى على الكثرة ستكون كبيرة بصورة لا متناهية وصغيرة بصورة لا متناهية ، وتفسر ذلك كما يلي :

أ - حالة ان تكون كبيرة بصورة لا متناهية اذا كان للشي حجم وعق فان جزءا منه لا بد ان يكون مستقلا عن الآخر - ومن الواضح ان الاجزاء لا يمكن ان تشغل نفس الحيز . والان فان جزءا واحدا من الشي يجب ان يكون السطح الخارجي الذى

يحدد الشيء ويقع وراء الجزء الداخلي . فإذا كان مجرد سطح هندسي ، لا عسق له ، فإنه ليس جزءاً من جسم جامد على الإطلاق ، وهنا يكون لا شيء . ولكن إذا كان عسق - مثل الجسم الجامد نفسه - عندئذ فإنه لا بد أن يكون له جزء ، اوسطح خارجي ، وجزء داخلي ، وهكذا الى ما لا نهاية .

ب - والبدل الوحيد هو أن اجزاء كل شيء ليس لها كم ، ولكن عدد لا متناهي من الاجزاء التي لا كم لها لا يمكن أن تضيف الى الكم .

لكن هناك ثلاثة ملاحظات على رأى زينون :

الملاحظة الاولى : يشير اليها فرانكل بأنه لما كان كل جلد الشيء ارق من الجلد الماضي ، فإن امتداده الكلي لن يكون لا متناهياً ، لكنه سوف يتوقف عند قدر معين . وبينما يسير التكوين بصورة لا متناهية ، والشيء يستمر في الامتداد والزيادة في اى مرحلة من مراحل الوجود ، فإن الشيء يمكن أن يوضع في صندوق يكون اكبر منه .

الملاحظة الثانية : هي ان زينون التزم بالعبارة التالية " فقط الشيء الذي له كم هو الذي له وجود " ، وهذه هي العبارة التي فسرها ارسطو على ان المقصود منها الجسم ، وبدل هذا على الوحدات التي يجب على خصوصه ان يبينوا منها كثرة الاشياء الطبيعية ، ولا يدل على شيء واحد بالذات .

الملاحظة الثالثة : ان جدل زينون يفند المذهب الفيثاغورى بان الاجسام الجامدة ذات الابعاد الثلاثة حاصلة على اصلها من اشكال ذات بعدين .

انه اذا كانت هناك كثرة فلا بد انها تشمل عددا من المكونات المتناهية واللامتناهية : المتناهية لانها لا بد الا تكون اكثر ولا اقل ما هي عليه ، وغير متناهية لانها اذا كانت مستقلة تماما عندئذ فمهما كانت مجتمعة معا فسوف يكون هناك دائما مكونات اخرى بينها ثم مكونات اخرى بين هذه المكونات الى ما لا نهاية .

ثانيا - الحركة - المخالفات الظاهرية :

تشير المصادر المتأخرة الى حجج زينون ضد الحركة ، حيث لو ان اي شيء يتحرك ، فانه يجب ان يتحرك اما في المكان حيث يوجد ، او في مكان حيث لا يوجد . اما الامر الاخير يكون مستحيلا حيث لا يوجد شيء يمكن ان يتحرك في مكان لا يوجد فيه ، اما الاحتمال الاول ، اي يتحرك حيث يكون او يوجد فانه لا بد ان يكون في سكون .

والحجج التي ساقها زينون ضد الحركة اوردها ارسطو في كتاب الميتافيزيقا وهي اربعة ، وتكون في جوهرها المخالفات المشهورة لزينون وهي تلك التي ركز الرياضيون والمناطق والفلاسفة على دراستها .

حجة القسم الثنائية تكون الحركة مستحيلة لان الشيء الذي يتحرك بين نقطتين أ ، ب ، لا بد ان يقطع دائما نصف المسافة قبل ان يصل الى النهاية . ولكن قبل قطع نصف المسافة ينبغي ان يقطع نصف النصف ، وهكذا الى ما لا نهاية .

وينتقد ارسطو هذه الحجة حين يشير الى ان اللامتناهي له معنيين : فكونه لامتناهيا في الانقسام ليس مثل كونه لامتناهيا في الامتداد . واي اتصال يكون قابلا للقسم بصورة لا متناهية ، ويدل ذلك على الزمان بالاضافة الى المكان . ومن هنا يكون من الممكن جدا قطع المسافة في زمن محدد ومكان يكون لامتناهيا في الانقسام على الرغم من انه ليس كذلك في الامتداد .

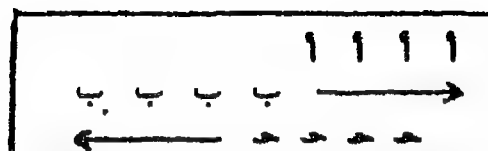
حجة اخيل والسلفاة ان اخيل وهو اسرع عداد ذو قدمين سريعتين خفيفتين لن يسبق سلفاء لو انه اعطاها بداية الطريق . انه حتى يسبق السلفاة عليه اولا ان يصل الى النقطة التي بدأت منها السلفاة ، وفي هذا الوقت تكون السلفاة قد تحركت اكثر ، وعندما يكون قد قطع هذه المسافة فان السلفاة ستكون

قد تحركت ايضا وهكذا . وكما هورأينا في حالة القسمة الثنائية ، فان اخيـلـ بالتالي سيكون عليه ان يبر عدد لا متناهي من النقاط حتى يلحق بالسلفاء ، والفروض ان هذا مستحيل .

حجة السهم الطائر كما رأينا فان الحجة الاولى والحجة الثانية تعتمد ان على افتراض ان الطول المثنائي لا يمكن انقاصه الى وحدات منها ، ولكن لا يكون قابلا للقسمة بصفة لا متناهية . وهذه الحجة الجديدة تستند الى مقدمة فحواها ان الزمن يتكون من لحظات غير قابلة للانقسام . بيد وان زمنون قد راي السهم الذي يطير ساكن غير متحرك . لان كل شيء يشغل حيزا يتساوى مع ذاته لا يسد ان يكون ساكنا في هذا الخير ، وفي اى لحظة من طيران السهم يمكن ان يشغل السهم حيزا متساويا مع ذاته ، ولذلك ففي كل لحظة من طيرانه يكون غير متحرك .

لكن ارسطو في نقده لهذه الحجة ينكر ان الزمن مؤلف من لحظات منفصلة ويبل ذلك بقليل كان يشير الى انه لا معنى للحديث عن الحركة والسكون باعتبارهما يحدثان في الان . انه اذا حاولنا ان نصف حالة السهم في لحظة واحدة فلن نستطيع ان نقول انه اما ان يكون في حركة او في سكون ، لان اللحظة ليست واقعا ولكنها تركيبا عقليا .

حجة الملعب في الملعب توجد ثلاثة صفوف ، كل صف يحتوى على عدد متساوى من الاجسام المتساوية في الحجم والعرتبه كما يلي :



أ اجسام ثابتة ، ب ، ح تبدأ في الحركة في الاتجاهات المضادة والمقابلة في نفس الوقت وبسرعة متساوية ، حتى تصبح الصفوف الثلاثة متضادة مع بعضها البعض .

١	١	١	١
ب	ب	ب	ب
ح	ح	ح	ح

ب المتقدمة قد اجتازت أ ، بينما ح المتقدمة اجتازت ب ، هنا يقول زنون ان الاجسام المتحركة بسرعة متساوية يجب ان تستقر فسي نفس الزمن لكي تجتاز عددا متساويا من الاجسام ذات نفس الحجم. وما دامت أ ، ب ، ح متساوية ، اذن فان ب تساوي أ ، او ان نصف الزمن المعطى يكون متساويا مع كل الزمن ، وهذا يوضح ان الحركة ليست حقيقية كما قال بارميندس.

لكن ارسطوعين ينفذ هذه الحجة يشير الى ان المغالطة تنصب على افتراض ان الجسم يستغرق زمنا متساويا ليجتاز بسرعة متساوية جسما يكون في حركة وجسا له حجم متساوي في سكون.

٣ - المكان :

رأينا كيف ان زنون وضع الحجج السابقة لتأييد فكرته وآراء استاذة ، وهو ينظر الى المكان بنفس الصورة التي اسس عليها الحجج السابقة ، حيث يرى انه اذا كان المكان موجودا فانه يوجد ايضا في مكان ، وهكذا الى ما لا نهاية . ولما كان هذا خطأ لذلك فالمكان غير موجود .

لقد استطاع زنون بحجة السابقة ان يلقب في الفكر الحديث بانه مؤسس اباحات فلسفة اللانهاية ، وقد ادت ولا زالت تدور الاباحات حول هذه الحجج التي اصطنعها .

ان زنون باعتراف مؤرخي الفلسفة كان يتمتع بعقلية فريدة ، وكان تلميذا متحمسا لبارميندس. وقد اراد بحججه ان يجعل الناس يقبلون الحقيقة غيبر المقبولة بان الوجود واحد وغير منقسم وساكن وذلك عن طريق اسلوب الجدلي . كما نجد قد بين الصعوبات المنطقية في مفاهيم الكثرة والحركة والزمان والمكان ، ووفقا لرأى تايلور فان هذه المفاهيم ادت الى اعادة بناء مفاهيم رياضية اساسية بدأت في زمن افلاطون واستكملت في زماننا .

أما مليسوس فقد ولد في ايونيا ، ومثل الفكر الايلي تمثيلا صحيحا ، وقد تتلمذ على هارمنيدس . وتذكر الروايات المختلفة انه قاد حملة مد يلقبته سامسوس ضد اثينا في معركة ضارية كان النصر في النهاية حليفه ، كما شارك في معارك اخرى وقد وضع كتابا في الطبيعة او الوجود ، فقد معظمه ولم تهل منه سوى شذرات قليلة نقلها لنا سمبليقوس من خلال شرحه على أرسطو .

يقم مذ هبه على ان الموجود غير متكون اي ليس هو كائنا بعد ان لم يكن ، وكل ما ليس يتكون فلا مبدأ له ، فالموجود لا مبدأ له ، وكل ما لا مبدأ له فلا نهاية له ، لان سلب المبدأ وسلب النهاية واحد ، وكل ما لا نهاية له فهو مستوهم لكل الاماكن . ومن ثم فالموجود واحد محتوم على جميع الاماكن لم يبق مكان سواه . فما كان موجودا فهو موجود منذ الابد وسيوجد الى الازل ، ومن ثم فالموجود صنعه الابدية واللاتناهي والتجانس ، لا يفسد ولا يزول ولا يحدت فهو واحد على الحقيقة .

انكر مليسوس التغير والحركة والكثرة عن الوجود ، وأبعد عنه فكرة الخلال لاستحالة وجود التكاثر والتخلخل . كما انتقد مذاهب الطبيعيين الاوائل على اعتبار ان سبيلهم في الحكم على الاشياء هو الحس ، والحس خادع مراوغ ، والعقل وحده هو الذي يقودنا الى الايمان بثبات الوجود ووحدته .

وما هو جدير بالملاحظة ان مليسوس اعطى الوجود صفة اللانهاية ، بينما ذهب استاذة الى تأكيد مبدأ الوحدة . اضاف الى هذا اعتقاده بان المطلق من حيث الزمان مطلق وكذلك من حيث المكان ، اي لا مثناه ، لكن مليسوس لم يبرهن على صحة الانتقال من المعنى الاول الى المعنى الثاني ، بل ترك الامر كذلك .

لقد اتم مليسوس المدرسه الايلية ، وكان آخر مثل لها في ايونيه ، واستطاع ان ينهض بالمدرسه امام المعارضيين .

الفصل الخامس

نظرية الجذور الأربعة

ولد امباد وقلبيس في مدينه اجريتيا الصليية ، وهو ينحدر من اســـــرة
ارستقراطية ، اذ هر خلال الاولمبيك الرابع والثمانين . ولقد كانت حياته موضوعا
استوعب الكثير من الروايات الشعبية المشكوك في صحتها . ويبدو ان اكثر ما كتب
عنه انحدر الى الكتاب من خلال ما ذكره ديوجين اللاثري . ولكننا نلاحظ ان الروايات
المختلفة تشير الى انه منذ صباه كان يميل الى الاخذ بالديمقراطية ، ولهذا فانه
في سبابه لعب دورا سياسيا هاما في بلاد ، فعارض حكم الطغاة ، وعطف على
الفقراء ، وانفق ما يملك على اصحاب الحاجة من ابناء مدينته ، فنال رضاهم وحبهم
وتأييدهم بحيث انه قصدا نحو تنصيبه اميرا عليهم ، الا ان نفسه السامية ابست
قبول المنصب ، لان في قبوله اياه خسارة معنوية لا يساويها اى رصيد مادي .

الا ان بعض الروايات الاخرى تشير الى انه بالغ في شخصيته حتى ادعى
النبوة ، فاذعن الناس له وقتا غويلا .

وفي شذراته مسحه ارستقراطية ، على الرغم من غلبه العنصر الديمقراطي
على حاته العلمية ، نظمها شعرا على غرار ما ذهب بارمنيدس . وقد بقي مــــن
اشعاره اكثر ما بقي لغيره من الفلاسفة السابقين عليه . وقد تمثلت افكاره في
قصيدتين هما : (١) في الطبيعة ، (٢) في التطهر . الا ان هناك بعض
الشكوك اثيرت حول الافكار الواردة في القصيدتين ، على اعتبار ان القصيدة الاولى
تتحدث عن الكون والطبيعة حديثا لا يدع في نسقه الصاعد اى مجال للقول بخلود
النفس وازليتها . على حين ان القصيدة الثانية تعتمد على اصول فيثاغورية مثل التناسخ
وفكرة هبوط النفس من العالم الاعلى بعد ان ارتكبت الخطيوة . ويمكن لنا ان نلخص
الاراء التي وردت حول القصيدتين كما يلي : -

١ - يرى بيرنت وبعض الكتاب التناقض الواضح في القصيدتين .

٢ - بعض الاراء الاخرى تذهب الى ان كلا منهما يرجع لفترة محسوده من حياة امباد وقليس وانهما يمثلان بدورهما تطور الذهني ، ومن ثم لا تناقض

٣ - البعض الاخر يرى ان قصيده التطهر يجب ان تتخذ بدايه لدراسة امباد وقليس ، ثم بعد ذلك ندرس قصيده في الطبيعه وهنا يمكن ان تتبين خط التوافق بينهما .

٤ - اراء اخرى ترى انهما لا يخلوان من تضارب في المنهج الذي يعود الى عوض شخصيه الرجل ، ولتستره وراء الغيبيات واخذ بالموضوعات الحسيه من جانب آخر ، بحيث لم يعد موقفه واضحاً .

المذهب عند امباد وقليس

=====

في اطار المذهب عند امباد وقليس سوف نشير الى جوانب فكره المتعدد من خلال ما ذكره من اقوال ، ومن خلال شرح الاخرين له .

١ - نظرية الجذور الاربعه :

=====

قبل انباد وقليس نظريه بارميندس^١ ان الوجود موجود واللاوجود غير موجود فلا كون ولا فساد ، وان فكيف يوجد ما هو موجود وكيف يتكون ؟ كذلك قبل فكرة المبدأ الاول للموجودات التي قالت بها المدرسه الايونيه ، ولكن لم يجعلها عنصراً واحداً ، حتى يمكن تفسير التباين الجوهرى للموجودات بل جمع بين العناصر الثلاثة (الماء والهواء والنار) وزاد عليها التراب ، واعتبرها اصل الموجودات ، فهو بذلك اول من جعل التراب مبدأ ، واول من قال بالعناصر

الاربعه : وقد سماها جذورا اما لفظ العناصر فهو من وضع المتأخرين : فأقلاطون في محاوره طيماس هو أول من استعمل لفظ الاسطقسات " ذلك اللفظ الذي شاع وذاع في كتب العرب ويشير الى اصل كل شي " ثم استخدم لفظ العناصر تحسنت تأثير الكيمياء الحديثه .

هذه الجذور الاربعه اصول كل شي " أزلية ، ابدية : لا تتكون ولا تفسد ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها الى بعض : ولكنها متساويه فيما بينها لكل منها كيفيه خاصه : الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب فلا تحول بين الكيفيات على الاطلاق ، كل شي " يتكون منها بدون ان تختلط في الكيفيه ، وبذلك جعل انباد وقليس للكيفيات الاربعه وجودا ملموسا مع انكساره التحول فيما بينها وفقا لرأى بارمنيدس في انكساره التغيير في اصل الوجود ثم تابعه كذلك في ان جعل هذه الاصول خالده ثابتة " ان لا يمكن باى حال ان يظهر شي " الى الوجود مما ليس بموجود ولا ان يفسدها ما هو موجود . فهذا امر مستحيل ولا يمكن سماعه " ولكن انباد وقليس قد خالف بارمنيدس فسي ان جعل الوجود من اخلاط اربعه وليس كره متجانسه لا تدع مجالا للحركة او التغيير .

وبالرغم من ان انباد وقليس قد جعل العناصر متساويه فيما بينها فانسه يبدوانه جعل للنار دورا هاما في نشأة الموجودات . وان لم يجعل لها سيطرة على العناصر الاخرى .

ويسمى انباد وقليس الجذور باسماء مقدسه : " ولتسمع اول الجذور الاربعه لكل شي " : زيوس الساطعه . وهيرا واهبه الحياه وايدونيوس . ونستس التسي تنهمر دموعها كتعب حار للفانين .

واذا كان من المتعذر معرفه سبب نسبه هذه الالهه بالذات الى الجذور ،

فان كل المفكرين الاولين تحدثوا عن العناصر الاولى كذلك . فهي على الاقل
تشارك الاله في الخلود والثبات . ولكن اللفظ غير مستخدم عند انباد وقلبيس
بالمعنى الديني انه لا ينظر الى هذه العناصر في حد ذاتها نظر قداسية
او عبادة

٢ - المحبة والكراهية او المحبة والغلبة

ولكن كيف يمكن ان تجتمع هذه العناصر وتتفرق ؟ وكيف يمكن ان تتكون
الموجودات ؟ لقد قال انكسيمندريس بالانضمام والانفصال وقال انكسيمندريس
بالتكاثف والتخلخل ، وجعل هيراقليطس النار موضوع التغير وعلته ، اما انباد وقلبيس
فقد خطا بالفكر الفلسفي اليوناني خطوه حين جعل علة التغير وسبب الحركة
مبدأ يخالف العناصر الاولى ذاتها ، ولما كان التغير على نوعين : تغير اتحد
وتغير انفصال فقد قال بمبدأين مبدأ المحبة يجمع بين الاشياء ويحدث الاتحاد
ومبدأ الغلبة او الكراهية يفرق بينها .

غير ان هاتين القوتين مع انهما فاعليتان - الا انهما ماديتان . فلم
يتصورهما انباد وقلبيس الا انهما من مواد انهما في نفس مستوى وخصائص العناصر
الاربعة فالعناصر الستة متساوية ، تتساوى المحبة مع العناصر الاربعة طولا
وعرضا وتتساوى الغلبة معها في الوزن او الثقل .

واقبل واصع الى قولي . لان التعلم يزيد الحكمة ، وكما اخبرتكم من قبل
حينما اعلنت عن مقالي . ساقص عليك قصة ذات جانبيين ، مرة ظهر واحد فسي
الكرة ومرة اخرى انقسم فاصبح كثرة بعد ان كان واحدا - للنار والماء والتراب والهواء
العالي ، والغلبة المخفية ايضا الى جانب هؤلاء ، وكلها متساوية في الثقل ، والمحبة

في وسطها مساوية لها طولاً وعرضاً ، تأمل ذلك بعقلك ولا تجلس وعيناك تحمله
 انها هي المنبثقة بين جنبات كل فان ، انها هي التي تجعل لديهم افكار
 الحب ويعلمون للسلام ، انهم يسمونها باسماء الفرح ، "وافروديت" ، انها
 لا تموت ولكنها تتحرك حولهم ، اما انت فاستمع الى تعليقاتي الصادقة فسي
 مقالتي :

انها (كلها اى العناصر) متشابهة متساوية في السن وان كان لكل
 كيفية خاصة وذات طبيعه متميزة ويسود كل بدوره على مر الزمن ، ولا شيء يظهر
 في الوجود الى جانبها كما انها لا تنفى ، لانها لو كانت كذلك على الدوام ما كانت
 موجوده الان ، وماذا يمكن ان يزيد في الكل ومن اين تنشأ الزيادة ؟ وكيف
 يمكن ان تهلك ما دام لا شيء منها خلا ، توجد هذه العناصر وحدها ، ولكنها
 تتداخل فتصبح هذا الشيء او ذاك او ما يظهر بعد ذاك .

وانذا كان انباد وقليل قد خطا بنظريته في المحبة والكراهيه خطوه السى
 الامام اكبر من خطوات الفلاسفة السابقين حين جعل علة الحركة مبدأ مغايراً
 للعناصر الاولية مادة الحركة وموضوعها فان نظريته قد قصرت عن ان تجعل من
 المحبة والكراهيه علتين غائبتين ، بل جعلهما في مستوى العناصر الاربعه فالمشكلة
 لا زالت قائمه ، كيف تحدث المحبة وهي مادة جسميه الاتحاد ؟ وكيف تفعل
 الغلبه فعلها ؟ لا مكان في نظرية انباد وقليل لقوه عاقلة تحدث الموجودات وفقاً
 لغايه او حكمه ، ولكنها المصادفة والاتفاق ولذا امكن ان يظهر على الارض بفعل
 الصدفة رؤوس لارقاب لها ، واذرع دون اكتاف ، وعيون دون الجيا ، ومسوخ
 من الكائنات اجتمعت فيها الاعضاء كيفما اتفق ، وشيران لها وجوه بشر ، وبشر
 لهم رؤوس شيران ، وانذا كان انباد وقليل قد اضفى على المحبة اسم الالهة اثروديست
 فان ذلك لا يعني انها قوه روحيه مع انه قد جعلها علة النظام والخير فسي

العالم بالقدر الذي جعل الكراهية او الغلبة علة الاضطراب والشر والقبح ، وهي مجرد مادة كسائر العناصر ، ليس هناك اذن ما يحدد حركة المحبة حين توجد والكراهية حين تفرق ، ولذا فقد هاجم افلاطون هذه الفكرة في كتابه "القوانين" لانه لم يدع مجالاً لعقل يدبر ، كذلك انتقد ارسطو في كتابه "ما بعد الطبيعة" فكرة الصدفة التي اضفى عليها صفات الالهوية ، والضرورة التي سماها بالقسم العظيم ثم لا يذكر عنها شيئاً اذ يقول "ولكن عندما ننت الكراهية في اطراف الاله وقفرت تطلب حقوقها في تمام الزمن الموقوت لكل منها بالقسم العظيم " . اذ تزلزلت اطراف الاله واحدا بعد الآخر .

وانا كان انباد وقليل لم يفكر في شي غير جسي فذلك لانه كطبيب سب نظر الى الموجودات من كائنات حية ومواد طبيعيه نظرة فسيولوجية ، فليس فعمل المحبة في العالم الا كدافع الحب في النفس البشرية ، وانا كان للحب مكان فسي اجساد البشر فان له بين العناصر كذلك ، وهو لا يعني بالحب تلك العاطفة البشرية والميل نحو الآخر ، ولكن ذلك التوافق في وظائف الاعضاء المكونه الصحة .

" هذا الصراع بين المحبة والكراهية ظاهرتين بين جوانح كل فان ، احيانا تتوافق اطراف (اعضاء) كل جسم بواسطة الحب في ربيع الحياة الباسمة وحيانا تقاسي بفعل الكراهية القاسية ، ويهيم كل جزاً وحده على شاطئ الحياة وهذه هي الحال في النباتات والاسماك التي تعيش في الماء والحيوانات التي تسكن الجبال وطيور البحر التي تطير باجنحتها ."

ومع ان وظيفة المحبة ان تنتج الوحدة والكراهية ان تفصل ، فان ارسطو اشار الى ان المحبة عند انباد وقليل قد تفصل احيانا كما ان الكراهية قد تجمع ، لان الكره الاصلية الجامعه للجذور الاربعة اذا تحطمت بفعل الغلبة فان النار

التي تحويها تجتمع وتتوحد ، ثم حين تجتمع العناصر بفعل المحبة مرة اخرى فان كتلة كل منها تنقسم ، ويشير انباد وقلبي مرة اخرى الى انه اذا كانت الكراهية علة الخراب لانها تحظم الكرة الاصلية ، فانها تنفس المجال لولادة شيء جديد .

" سأفص عليك قصة ذات جانبيين ، مرة لقد اصبح واحدا ما كان منكثرا ، ومرة اخرى انقسم فاصبح كثرة ما كان واحدا ، فهناك صيرورة مزدوجة لكل شيء هالك وفناء مزدوج له كلك ، فاتحاد جميع الاشياء يظهر الى الوجود جيلا ثم يهلك ، حينما ينمو الاخر ويتكثر حين تنقسم الكائنات وهي لا تكف ابدا عن التبادل المستمر ، مرة تجد الكل في واحد بفعل المحبة ، ومرة اخرى يتحرك ككل منها في اتجاه مختلف بفعل طرد الغلبة ، وهكذا بالقدر الذي تسمح به طبيعتها ان تتوحد ما كانت كثيرة ، ثم ان تتكثر حينما تتبعثر الوحدة بالقدر الذي تظهر الى الوجود ولا تبقى ، ولكن مادام تبادلها المستمر لا ينقطع ابدا فانها تظل ثابتة لا تتغير دائرة مع دوران الوجود ."

ولكن لماذا لجأ انباد وقلبي الى هذه الثنائية لتفسير الحركة طالما ان كل انفصال " وفي الان نفسه اتصال ، ليس ثم ضرورة منطقية او وجودية تدعو الى هذه الثنائية ، هذا لاحظ ارسطو في كتابه " الكون والفساد ."

٣ - الدورات الاربع :

في البدء كان العالم كرة اصلية - الهية متساوية الابعاد من جميع جهاتها ، ليس فيها اطراف الشمس ولا عمود الارض ولا شكل البحر ، كرة متساوية يغلفها الاختلاف ، لاغلبة فيها ولا تنازع ، تسودها المحبة وتنعم بعزلتها الدائرية ، كان فيها خليط الجذور الاربع متناسبا متناسقا لان المحبة اصل

الوحدة والتناسب *

ثم تسربت الغلبة الى الكرة الاصلية فبدأت الحركة فيها ، بعد ان كانت في سكون مطلق بفعل المحبة ، ولا تختلف الكرة الاصلية في مرحلتها الاولى عن الكرة الوجودية لدى بارمنيدس ، الا ان هذه في تجانس تام بمنع الحركة ، وتلك من اخلاط اربعة في تناسب لا يحول دون تسرب الغلبة ووجود الحركة وظهور الكثرة ، وكان اول الموجودات حين بدأت الغلبة تفعل فعلها في الدور الثاني اشد الاشياء شبيها بالكرة الاولى ، اذ انفصل الهواء اولا ثم النار ثم التراب ثم اندفعت المياه ، ومن الماء تولد الضباب والسحاب بفعل التبخر وتكونت السموات من الهواء والشمس من النار ، وليست الشمس قطعة من النار ولكنها كمرآة انعكست عليها وتجمعت الاشعة النارية الكونية او النار الاصلية كما يعكس القمر ضوء الشمس ، كما ان الشمس ليست علة الليل والنهار ولكن السموات مكونة من نصفين احدهما ناري والاخر مظلم فيتناوب الليل والنهار بفعل الدوران السريع *

اما كيف تسربت الغلبة الى الكرة الاصلية فكما يدخل الهواء جسم الكائن الحي عن طريق التنفس ، وكما يكون الهواء سبب حركة الجسم في الشهيق والزفير ومن ثم حياة الكائن الحي فكذلك تسرب الغلبة انتج الحركة وظهر الى الوجود الكائنات الكثيرة *

وسيادة الغلبة وظهور الكثرة يكون العالم في الدور الثالث حيث تخرج المحبة تماما ثم الدور الرابع عود المحبة الى الدخول لتوحيد العناصر ، فخلاصة الادوار هكذا :

١ - سيادة المحبة : وكان العالم كرة

٢ - خلو المحبة : دخول الغلبة او الكراهية

٣ - سيادة الغلبة : وخرج المحبة

٤ - دخول المحبة : وتوحيد العناصر

والعالم الذى نعيش فيه مزيج من المحبة والغلبة فهو اما في الدور الثاني او الرابع ، ولكنه لم يحدد لنا اي الدورين على التحديد ، والارجح على حد تعبير ارسطو انه في الدور الثاني حيث تنتشر الغلبة ذلك ان تطبيق دور الكائنات في هذا الدور يقتضي انقسامها وانفصالها بفعل الغلبة فالعالم اذن يتجه الى اسوأ ، وان كان اغلب الظن انه يعني بذلك تفسيراً طبعياً اكثر من خلقى ، وليس هناك ما يحول دون التفسير الاخير من فيلسوف متأثر بالديانة الاوروبية التي تنزع نزعة تشاؤمية وترى في وجود الانسان على الارض عقاباً للروح عن ذنب سابق ارتكبه .

ولا يذكر انباد وقليل الزمن الذى تستغرقه كل دوره ولا نهاية تعاقب هذه الدورات بسيادة المحبة او الكراهية ، واذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد نسبوا اليه نهاية العالم بالاحتراق العام فهذه فكرة لدى هيرقليطس لم يذكرها انباد وقليل ويبدو ان نسبتها اليه من وضع الآخرين .

٤ - المزج والاختلاط :

=====

تتكون الموجودات بامتزاج العناصر الاربعة وتنفق بانفصالها ولا شيء يبقى في الوجود ويخلد الا العناصر الاربعة المكونة لكل موجود فضلاً عن المحبة والكراهية ، اما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ، فذلك ليس يفقد ان العناصر لحياتها لانه لا تغير في الكيفيات ولكن العناصر تتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين السام والجسميات ، فلا جسم التشابهة

حمامها متماثلة نيتم الامتزاج بسهولة بينما تقترب الجسومات الرفيعة خلال المسام الواسعة دون امتزاج وكذلك تعجز الجسومات الخشنة عن ان تتخلل مسام جسم الملمس وتتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر في امتزاجها ، فالاختلاف بين الاشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافا كيميا في الامتزاج وقد يكون انباد وقليل متأثرا في ذلك بفكرة العدد الفيثاغوريه او قد يكون قد تجنب التغيير الكيفي بعد ان اثبت بارمنيدس استحالة .

ويتساءل ارسطو هل المسام خاليه او ممتلئة ، فاذا كانت خاليه فكيف يمكن انكار وجود الخلاء ، واذا كانت مليئة فلم افترض فكرة المسام لتداخل جزئيات العناصر ، ولم يجب انباد وقليل عن ذلك ، ولكنه فقط يوضح نظريته بتشبيهات

"الامتزاج يربط بين اثنين " ، كما يمتزج عصير التين باللبن الابيض " .
"كمجن الدقيق بالما " .

وفي كثرة الموجودات باختلاف نسب العناصر بينها يقول :

" وكما ان المصورين ينقشون قرابين المعبد بالالوان ، اولئك الذين جعلتهم الحكمة يبرعون في صنعتهم فيأخذون اصباغا من عد ، الوان ويمزجونها بنسب متفاوتة - تريد او تنقص - ويستخرجون الوانا لاشكال كل الاشياء مصوريين الاشجار والرجال والنساء والوحوش والطيور والاسماك التي تعيش في الماء ، بسمل الالهة الذين يعمرون طويلا ذوى الشرف العظيم ، ولذا فلا تدع الخطأ يسيطر على عقلك فتعتقد بوجود اصل آخر لكل المخلوقات الفانية التي لا يحصيها العدد ، واعلم هذا يقينا لانك سمعت هذا القول عن الاله (ربه الشعر) " .

غير انه ليست كل الاجسام قابلة للامتزاج مع بعضها البعض تبعاً لعدم التلاؤم بين الجسيمات والمسام " فقد يختلط الماء بالنبيذ ولكن الماء لا يمتزج بالزيت ، كل ذلك تبعاً لحضور او غياب التناسق بين الجسيمات او الجزيئات وبين المرات او الشفرات .

واختلاف النسب العددية بين العناصر الاربعة يؤدى الى تباين الموجودات ، فالجسم البشرى مع وحدته يتكون من اللحم والدم والعظام ، يحتوى اللحم على كميات متساوية في الوزن لا في الحجم من العناصر الاربعة بينما العظام نصفها نار وربع من التراب والربع الباقي في الماء .

٥ - الشبيه يجذب الشبيه :
=====

حينما تتسرب الكراميه الى الكره الاصلية وتفك وثاق الوحدة ، وتدع العناصر حرة ، فان هذه لا تظل في حالة فوضى ولكنها تطيع ميلها الطبيعي بفعل المحبة والشبيه يجذب الشبيه " هذا القانون الذى يحكم الظواهر الطبيعية والكائنات العضوية اذ لا فاصل لدى (نباد وقلبيس بين الحياه الروحيه وبين الكونيات الطبيعية اذ لديها جميعا ميل طبيعي للتجاذب والتنافر ، فهو قانون يفسر نمو النبات واصل الجنس البشرى كما يفسر الظواهر الفسيولوجيه كالتنفس والسيكولوجيه كالادراك الحسي الى جانب الاجرام السماويه والظواهر الجويه :

" وكل هذه الاشياء - الشمس والارض والسما والبحر - تتصل فسيئاً بغيرها باجزاءها التي تنأثرت عنها بعيداً في صورة الاشياء الفانية ، وبالمشاكل كل الاشياء الاكثر ملائمة للامتزاج فانها تتشابه وتوحد افروديت فيما بينها بالمحبة ، اما تلك الاشياء التي تختلف في الاصل والامتزاج والشكل الذى تشكلت به فهي شديدة التنافر ولا تميل ابداً الى الامتزاج وفي غايه الاسف لخضوعها للغلبه التي هي اصل وجودها " .

"كذلك يتلوه بالحدود ويندفع المرالى المرويقيل الحامض على
الحامض ويألف الحار بالحار".

وقد استمد انباد وقلبي فكرة "الشبيه بجذب الشبيه" من ملاحظات
للكائنات الحية، فالى جانب ان الطيور على أشكها تقع، فسر انباد وقلبي
حياة الحيوانات وفقا لهذه الفكرة فلما غلب في تكوينه الهواء على سائر العناصر
مال الى الطيران وما كثر فيه نسبة التراب ارتبط بالارض، والحيوانات البحرية
كذلك فيما عدا الاسماك التي يغلب عليها النار ولكنها تعيش في الماء لئلا
التوازن، ومع ذلك فكلها لم تزيد بنسبة التراب في وسطها لميله الى التماس
وتخلل الهواء اطرافها لميله الى الارتفاع ولا يشذ عن ذلك الا اصداق البحر
والقواقع والسلاحف حينما يستقر الجزء الترابي على السطح الخارجي لجلاهما".

٦ - الظواهر الكونية :

=====

(١) الليل والنهار : كان انباد وقلبي يتصور وجود شمسين : للشمس
الاصلية غلاف سماوى نارى تكون نتيجة انفصال النار عن سائر العناصر وميلها
الى الارتفاع، وتلك هي عالم وجود النهار، وليس الليل الا ظل الارض حينما
يكون ذلك الغلاف في الجانب الاخر، انها الارض التي تكون الليل حينما
تكون امام الضوء، اما الشمس المنظورة فليست الا انعكاس النار الاصلية على
الارض ثم تجمع الاشعة على قرص الشمس الذى يماثل الارض في الحجم، والقمر
انعكاس الشمس المنظورة على كتلة متكاثفة من الهواء.

ولا انباد وقلبي تفسيرات صائبة الى جانب هذه الاراء الساذجة، ان
اول من اعتبر ان الاشعة تقطع مسافة تستغرق مدة من الزمن كي تصل الى الارض
كما اصاب الى حد ما في تفسير كل من الكسوف والخسوف، والقمر يحجب اشعة

الشمس كلما مر من تحتها ويلقى على الأرض ظلا يساوى في العرض وجه القمر
الشاحب .

(ب) الهواء الجوى : كان الرأى السائد قبل انباد وقليس ان كل فـسـراغ
فهو خلا ، ولكن انباد وقليس بين خطأ هذا الرأى مسترشدا بملاحظة تعذر خروج
الماء من انا به ثقب واحد لتعارض خروج الماء ودخول الهواء .

كذلك فسر حركة الرياح بالحركات المتضادة بين العلاف الجوى والغلاف
النارى ، وسقوط المطر نتيجة ضغط الهواء وتخلخله مسام السحب فيسقط ما علق
بها من ماء في شكل قطرات المطر والبرق نار يطرده الهواء من السحب كما يطرده
منها الماء .

٧ - المركبات العضوية :

=====

وقد ظهرت الكائنات الحية على اختلافها تبعا لاختلاف نسب امتزاج
العناصر وظهورها بفعل المحبة حتى في فترة سيادة الغلبة ، لان ذلك لا يعنى
فناء المحبة من العالم ولكنها تظل قادره على تركيب العناصر غير ان هــــــــ
المركبات كلها فانية نتيجة سيطرة الغلبة والمركبات العضوية تعتمد على وجود
الماء والنار في الأرض ، ودفا ينابيع صقلية دليل ذلك ، ويبدو ان انباد وقليس
يرى ان الاشجار اول الكائنات العضوية ظهورا ، والفاكهة فيها ثمرة الماء والنار
والرطوبة هي التي تجعل الشجر دائم الخضرة مشرا بيننا نقص الرطوبة نتيجة
تبخر الماء منها صيفا يجعل النبات يابس ، واختلاف المذاق تبعا لاختلاف الجزئيات
التي تحويها التربة لانها هي التي تمدها بالغذاء .

ونمو النبات ساقا الى اعلى وجذرا الى اسفل لا يفسر الا بجذب الشبيه
للشبيه فالنار الجوفية في اتجاهها الى اعلى تقابل بعن التراب ، بينما تأخذ

الرتوبه المائية الى اسفل لتلتقي بشبيهها بفعل المحبه المتبقية في العالم ، ولما كانت الاشجار اسبق الكائنات الحيه وجودا فهي قد تكونت في مرحلة لم تصل فيها الكائنات بعد الى كمال تطورها ، ومن ثم اجتمع الذكر والانثى في الشجرة الواحدة فاشجار الزيتون العاليه تحمل " بيضها " ، (ثمارها) .

وأول مرحله في تطور الحيوانات ظهور مسخ منها ، - رؤوس دون اعناق ، الاربع دون اكثاف ، وهيون دون جباه ، وانباد وقلبي يستند في ذلك الى ان اقل الكائنات الحيه كمالا اسبقها في الظهور ، وهي فكرة وان بدت خيالية فانها لا تخلو من مسحة من العلم .

والمرحلة الثانية حين تتجمع الاطراف المبعثره بكل الارتباطات الممكنة ، نيران لها رؤوس بشرية ، ومخلوقات لكل وجهان ، وكل انواع المسخ وما يقدر على البقاء ، وينتقد ارسطو فكرة ظهور الكائنات الحيه مصادفه دون غاية ، كما ينتقد ما امكن منها الحياه ولذا لبقاء الاصلح لاستناد هذه الفكرة الى مجرد الصدفة .

وتلعب فكرة " الشبيه يجذب الشبيه " دورا كبيرا في تكوين الحيوانات وحياتها فالشعر والاظفار والريش على الاطراف لغلبت الهوا على سائر العناصر فيها بينما كل تراهي يتركز في منتصفها .

وتتم التغذية وفقا للنفس الفكرة ، ففي كل اجزاء الجسم مسام يتلصق خلالها ما يناسب العضو من غذا ، والكائن الحي يحصل على ما يلائمه من غذا ولا بد ان يكون غذا قابلا للامتزاج حتى يكون صالحا .

وليست اللذه الا حضور العناصر الملائمه وليس الالم الا غيابها ، فالطعام يجلب اللذه لان مواد تلائم المسام ، والدموع والعرق تسبب اضطرابا لانها

افرازات الدم المخالفة لعناصره ولا بد من التخلص منها .

ويتم الادراك الحسي وفقا لفكرة " الشبيه يدرك الشبيه " : بالتراب نرى التراب ،
وبالماء نرى الماء ، وبالهواء نرى الهواء المتوهج وبالنار نرى النار المدمرة وبالحسب
ندرك الحب وبالبغض ندرك البغض الشير اللاسي ، ولذا لا تستطيع اية حاسة ان تدرك
موضوعات الحواس الاخرى في قاع كل عين شعلة تحيط بها المياه لتحميها كزجاج المصباح
وينفذ السعال الناري او البخار اللطيف من هذه الاغشية المحيطة بالشعلة لكي ترى العين
الاشياء النارية ، ومحيط الماء بحدقة العين وكذلك يمتزج الماء بجزء من التراب حتى
يمكن ادراك الماء بالماء والتراب بالتراب وتبرد هذه الشعلة لئلا ومن ثم تتعذر الرؤية ،
وتفاوت قوة الابصار لدى الاشخاص راجع لتفاوت قوة النارية او المائية في العين وكذلك
في سام الاغشية التي تسمح بنفاذ البخار اللطيف او السعال الناري منها في اتجاه
الموضوعات المرئية ، ويتم الابصار بتقابل السعال الناري او البخار اللطيف الخارج من
العين مسج ذلك من الجسم المرئي قرب العين ، لان الضوء اللس ، ضوء يلامس ضوء
كما نلامس اعضاء الجسم الشيء الملموس .

ويتم السمع حين تحدث اصوات تفرع طبلة الاذن سائلة للاصوات التي حدثت
في الخارج غير انه لم يمين ما يحدث داخل الاذن حتى يتم السمع .
ويرتبط الشم بالتنفس ان تتطايير جزئيات من الاجسام مع الهواء الذي تستنفسه
ولذلك اذا اصيب المرء بالزكام اصبحت حاسة الشم لديه ضعيفة وتنفسه عسيرا .

ويربط اتباد وقلبين بين عليستي التنفس من شهيق وزفير وبين حركة السدم
من القلب الى الاعضاء وبالعكس ان يقسول :

" هذا هو طريق الشهيق والزفير لكل الكائنات ، كلها لها انابيسب من اللحم لا دم فيها وتنتشر على سطح البدن ، وعند فوهات هذه الانابيسب سام كثيرة تلتصق ببعضها لتحتجز الدم مع السماح للهواء النقي ان ينفذ خلالها ، فعندما يتراجع الدم الرقيق يندفع الهواء في موجه دائنة حتى اذا عاد الدم زفر الهواء ، وكما انه حين تلعب فتاة بساعة مائية مصنوعة من البرونز البراق ، فتضع فوهه الانبوبة على راحه يدها الجميلة وتغمس الساعة في الماء الفضي الذي لا ينساب داخل الوعاء لان ضغط الهواء في الداخل والذي يضغط على الثقب الكثيرة يحجز الماء الى ان يتسرب تيار الهواء المضغوط ، وعندئذ يندفع الهواء السى الخارج ويتدفق مقدار متساو من الماء الى الداخل ، كذلك حين يشغل الماء قاع الاناء البرونزي وتقل فتحتة بيد انسان ، ويحاول الهواء في الخارج ان ينفذ الى الداخل حاجزا الى الماء خلفه عند عنق الاناء عند السطح ، الى ان تسمح الفتاة بيدها ان يدخل الهواء ، وعندئذ يحدث عكسا حدث من قبل ، فكما يندفع الهواء الى الداخل يخرج مقدار متساو من الماء ، كذلك حينما يندفع الدم الرقيق خلال الاطراف الى الداخل ، يندفع تيار من الهواء ، ولكن حين يجرى الدم عائدا كما كان يخرج الهواء زفيرا كما كان . "

والقلب عند انباده وقليل مركز الادراك وقد كانت مدرسة القميون في الطب قد ذهبت الى انه المخ ولكنه خالفها ، لانه في القلب يجمع الدم السدى بتشر في كل الجسم ، ولان الدم اكثر اجزاء البدن ملائمة لامتزاج العناصر فالتفكير كالادراك يخضع لفكرة " الشبيه يدرك الشبيه " فحيث يكون الامتزاج تاما يكون الشخص ذكيا وبالقدر الذي تختل به نسبة الامتزاج تنخفض درجة الذكاء . واذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم اصبح الشخص موهوبا في هذه الناحية فالمقدرة في الخطابه راجعه لاعتدال امتزاج العناصر في الحنجرة واللسان ومهارة اصحاب الحرف لمقدره في ايديهم وتناسب الامتزاج فيها ، وقد اصاب ثيوقراسطس

في انتقاده حين قال : ليست اليد او اللسان او امتزاج الدم متناسبا فيهما على المهارة او المقدرة والتفوق بل شخصية الانسان الذي يأمر به ويحرك لسانه .

وبعد هذا التفسير المسرف في المادية لجميع الظواهر الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية ينسب انبثاق وقليل العقل الى جميع الكائنات فكلها حاصلة على العقل قادره على التفكير .

ومع ذلك فقد انكر استناد المعرفة اليقينية الى الادراك الحسي فقط ، فقد اضاف الى الحواس والعقل طريق الالهام حيث تبدأ كثير من ابيات الشعر ما يفيد انه يتلقى الحكمة من ربة الشعر بل انها يستهل قصيدته فسي الطبيعة بقوله :

" اصغ الى اى بوزانياس (احد تلاميذه) يا ابن اغنيطس - فالقوى المنتشرة على اطراف الجسم محدوده والاعباء التي تحملها كثيرة ، وتنوء بها افكار العقل ، وهي اى الحواس ، لا تدرك الا قدرا محدودا من الوجود في اثنا حياتها ، اذ يقضى عليها سريعا بالفناء كما يتبدد الدخان عاليا في اجواز الفضاء ، وكل مقتنع انه وحده الذى تصادف فاستوعب ما حصله على عجل ثم يتباهى في كسل انه قد ادرك الكل ، مع ان هذه الامور قل ان تبصر بالعين او تسمع بالاذن او يستوعبها العقل ، اما انت وقد طرقت هذا السبيل قلما تتعلم اكثر مما يستطيع العقل الفاني ان يتعلمه " .

" ايتها الاله ، اعبري عن لساني حماقة هو " لا الناس ، الهمي شفتي حتى ينساب منها النطق في صفا ، وانت ، يا ربه الشعر المعشوقه يا بيضاء الذراعين ، اتوسل اليك ان تلهمني سماع ما هو مشروع لابناء النهار . . . "

أما انكساجوراس فقد قيل - شأن في ذلك شأن اهادوقليس -
 القواعد البارميديسة بأنه ليس هناك فضاء خالي . وان الاتيمان
 الى الوجود والعدم من الوجود غير ممكن ، وبصفة عامة فقد
 قبل نفس البديل الذي قال به اهادوقليس (لا يوجد هناك ميلاد
 ولا موت) ، ولكن يوجد فقط اتصال وانفصال . ويقبول انكساجوراس
 في (شذرة ١٢) : ان لدى الاغريق مفهوما خاطئا عن الكون
 والفساد لا شيء يأتي الى الوجود أو يفنى منه ، ولكن هناك
 خليط من هذه الأشياء ، التي توجد ، وانفصال لها . وهكذا فقد
 كان عليهم أن يسموا الكون خليطا ، والفساد انفصالا ، ونحن نلاحظ
 على الفور اختلافا بين القولين . ذلك أن اهادوقليس أصر على
 عملية مزدوجة : الاتصال (الخليط) والانفصال ، وهما بدورهما علة

الكون والفساد ، او الصيرورة والفناء ، وهما قوتان محركتان موضوعتان ،
وعملية الكون كانت دائرية . ومع الدافع الديني تكفي قوة واحدة وتكون
العملية الكونية في اتجاه واحد فقط .

وحل امباد وقليس للمسألة كان يفترض ان هناك عددا محددا للغاية
من المبادئ الجوهرية التي كانت تستحق ان تسمى موجودا . واما البقية
وهي عالم الاشياء الغائبة التي نفترض انها حقيقية تتكون ببساطة من خليط
من اربعة اصول Roots بنسب مختلفة ، لا يمكن تحليلها بغير خرق قاعدة
اللاوجود . كذلك من نظرية امباد وقليس ، ان كان من الممكن تقسيم
قطعة من اللحم مثلا الى شذرات صغيرة ، فان العناصر ستأتي فسي
دور الى حالة لم تعد فيها لحم . لكن انكساجوراس قرر انه اذا كان ذلك
مكنا حتى من الناحية النظرية ، عندئذ فان الجوهر المحدد (وهو قطعة
اللحم) سوف يفنى . وليس هناك سبب لان نحدد صورا معينة من المادة
مثل التراب او الماء كبدأ اول . ولماذا يجب ان يقال انها موجودة
بصورة اكثر من المواد الاخرى ؟ وكيف يأتي الشعر من اللاشعر ، وكيف
يأتي اللحم من اللا لحم ؟ (شذرة ١٠) وكل العدد اللامتناهي من
الجواهر الطبيعية مثل اللحم والعظام والشعر والخشب والحديد والاحجار
وما الى ذلك ينبغي ان يكون حقيقيا بدرجة متساوية . وهذه المشكلة
ترى بوضوح اكبر في الغذاء ، وبعض الفقرات تقترح ان ظاهرة الغذاء
هي التي ادت بانكساجوراس الى النظر اليها على هذا النحو . فبجانب
الشذرة ١٠ التي اقتبسناها توا يمكن ان ننقل الرأي التالي الذي يقول
به سميلقيوس : " لقد بدت المشكلة محيرة بالنسبة لانكساجوراس وهي كيفية
ان يأتي اى شيء الى الوجود مما لا وجود له . ثم نتناول الغذاء الذي
يكون بسيطا والخبز والماء ، ومن هذا الغذاء ينمو الشعر والبراميس واللحم

والعظام وكل اعضاء الجسم الاخرى .

لذلك فمن الواضح اذا كانت قاعدة الوجود التي وضعها
انكساجوراس نفسه عملا شاقا واصعب من عمل ابياد وقليلين ، فان الاجابة
ستكون متطابقة واكثر تعقيدا .

العقل :

" كل الاشياء كانت مجتمعة الى ان جاء العقل (Vous) فنظمها
هذا القول كما يقول ديوجينيس ، كان في افتتاحية كتاب انكساجوراس ، وعلى
الرغم من اننا نستطيع ان نرى من سبليقيوس ان ذلك تفسير للمعنى اكثر
منه اقتباس بالحرف ، فان هذا يضع بالفعل كل نظريته في الطبيعة في
نطاق ضيق ، والتفكير في مذهبه يواجه بسؤالين رئيسيين : الاول ما
هي طبيعة ووظيفة العقل ؟ والثاني ما هي نظرية طبيعة الواقع الفيزيقي
التي تقع وراء قضية : ان كل الاشياء كانت مجتمعة ؟

والقطعة التالية هي اقتباسات فعلية من كتاب انكساجوراس الذي
يتعلق بالعقل : (شذرة ١٢) " بقية الاشياء لها نسبة لكل شيء " ، لكن
العقل شيء لا متناه ومستقل ، ولا يمتزج معه شيء ، لكنه موجود وحده
وهذا .

ولو لم يكن العقل موجودا بذاته ، وكان ممزوجا بأي شيء آخر ،
لكان له نصيب في كل الاشياء ان كان ممزوجا احدها ، لان هناك نسبة لكل
شيء في كل شيء ، كما قلت من قبل . (شذرة ١١) والاشياء المختلطة
معه كانت ستمنع العقل من السيطرة على اي شيء كنا يستطيع عند ما يكون
وحده وبذاته . انه اجمل وانقى الاشياء جميعها ، ولديه على كل شيء
حكم وقوة اعظم ، وان كل شيء له حياة سواء كبر او صغر يقع تحت سيطرة

العقل . ولقد سيطر العقل على كل شيء * ليجعله داخلا في المقدمة .
في البداية بدأ العقل يدخل في جانب صغير لكنه الان يدور في مجال
اوسع وسيشتمل على مجال اوسع . والاشياء التي تكون متزجة وتلك
التي تكون مستقلة ومنقسمة ، فان العقل يحددها جميعا . ان العقل يضع
كل شيء في نظام وعلى اى صورة يكون . وهذا المدار الذى تدور حوله
النجوم والشمس والقمر والهواء والنار يكون هو الاخر مستقلا . وهذا الدوران
قد سبب الاستقلال . والتكاثف مستقل عن التخلخل ، والحار عن البارد
والنور عن الظلام ، والجاف عن الرطب . فهناك نسب عديدة لاشياء
كثيرة ، وليس هناك شيء واحد منفصل تماما او منقسم عن عقل آخر . فالعقل
متماثل كله سواء الاكبر او الاصغر . وليس هناك شيء يشبه اى شيء آخر ،
لكن هذه الاشياء تكون وكانت بوضوح تماما هي كل شيء يوجد معظمه
في ذلك الشيء) .

تشير بعض اجزاء هذا القياس الى جوانب من تكوين المادة وهي
التي يجب ان نوجهها الى ما بعد ذلك . ولكنها مقتبسة تماما لوضع
صفة للعقل في نطاقه الوظيفي الكامل . (شذرة ١٣) " في كل شيء
نسبة لكل شيء ما عدا العقل ، ومن بعض الاشياء يوجد العقل . (شذرة
١٣) " بعد ان ابتدأ العقل الحركة ، بدأ العقل في الانسحاب من كل
ذلك الذى تحرك ، وكل ذلك الذى حرك العقل ينقسم . وحيث تستمر
هذه الحركة وتلك القسمة في الدوران فانه تسبب له الانقسام اكثر فاكثرا .
(شذرة ١٤) " ان العقل الذى يكون للابد موجودا حتى للان بالاكبر
حيث توجد كل الاشياء الاخرى ايضا ، وقدر كبير يحيط بالاشياء ويوجد
في الاشياء التي تتجمع معا والاشياء التي تفرق .

والرأى العام عند النقاد القدامى هو ان انكساجوراس خطأ خطوة هائلة عندما فصل بوضوح - للمرة الاولى - العلة المحركة عن المادية المتحركة وعندما وصف هذه العلة المنفصلة (المستقلة) بالعقل . ومن ناحية اخرى فقد اظهر ميلا نحو اقتصار فعل العقل على الخطوة الاولى لا بتسداء الحركة فيما قد كان كتلة لا حركة فيها . وقد شرح بقية العملية عن طريق العلل الغير عاقلة : فالحركة تبدأ عن طريق العقل وتكون حركة دائرية ، ثم كل شيء آخر يتبعها من خلال فعل آلي مستمر (دائر) في الاجسام التي تقع عليها . وافلاطون يجعل سقراط يقول (في محاضرة فيدون) انه عندما سمع شخصا يقرأ من كتاب انكساجوراس بان العقل كان العلة الاولى وانه هو الذى نظم كل الاشياء جعله يقول بانه سعيد لذلك سعادة بالغة ، لكن هذه القراءة جلبت خيبة امل قاسية ، لانه وجد المؤلف لا يستغل العقل في التنظيم الفعلي للاشياء ولكنه يضع العقل كلسه في مستوى "الهواء والاثير والماء واشياء غريبة وكثيرة من هذا القبيل" اما السبب في خيبة الامل التي حلت بسقراط هي انه كان يبحث عن تفسير غائر للعالم واعتقد انه هو التفسير الوحيد الممكن على افتراض ان العقل هو الذى يحكمه . ولا بد ان العقل قد نظم الاشياء في احسن حال ، حتى اذا كان في ظلم العقل من اراد ان يعرف السبب في كون اى شيء "فساده" . كان من الضروري التساؤل في اى صورة كان من الافضل له ان يوجد او ان يفنى . ولكن هذا ليس هو مذهب انكساجوراس ولقد رد ارسطو قول افلاطون . فانكساجوراس يتاكده ان المخلوقات الحية لها عقل (Nous) كذلك ففي الطبيعة باسرها العقل هو علة الكون وعلة الحركة اينما كانت .

ومن ناحية اخرى يقول ارسطو انه يستخدم العقل كجزء آلي لصناعة العالم . وعندما يتوه عن السبب من كون شيء ما ، عندئذ ينصرف عن هذا الشيء ، لكنه يفسر في مكان آخر الموجودات بكل شيء اكثر من العقل .

ومن العصور المتأخرة تختلف المسألة بقول ان انكساجوراس يريدو
انه راي ان العقل هو علة الصيرورة (الكينونة) ، بينما الآخرون نهم ،
ومع هذا فان سميلتيهوس يعلق باستقلال تام على انتقادات سقراط قائلا :
" هذا هو السبب في لوم سقراط لانكساجوراس في محاوره فيدون " لانه
بسبب علل الموجودات الخاصة لم يستغل العقل ، ولكن يستخدم فقط
تفسيرات مادية ، وهذا هو في الواقع المذهب المناسب لدراسة الطبيعة .
ولنفس هذا السبب فان افلاطون نفسه في محاوره " تيمائوس " Timaeus
بعد ان حدد بصفة عامة العلة التي تعتبر اصل كل الاشياء ، عندما يأتي
الى التفاصيل التي تعتبر عللا تختلف من حيث الحجم والشكل ، والحرار
والبارد وما الى ذلك . ومع ذلك فان سقراط ، لانه يريد ان يحدد التفسير
الغائي ، يذكر انكساجوراس على اعتبار انه يستخدم العلة العادية وليست
العلة الغائية .

وهذا تأكيد قاطع ، ويوضح كيف ان اهتمام افلاطون بالعلل
الثانوية قد ازداد مع الوقت حتى انه حاول في محاوره تيمائوس ان يتشبه
باسلافه بان يضع دراسة كونية كاملة خاصة به ، وهي العلم الطبيعي الخاص
بالطبيعة الحيوانية وغير الحيوانية . وسيكون من الضروري ان تظل هذه
الحقائق اليونانية في العقل عندما نبحث في الشذرات ذاتها .

" ان العقل شيء لا محدود Apeiron ويحكم نفسه ولا يشاركه
شيء " . انه لا متناه بكل معنى الكلمة : لا متناهي او متناهي في حد ،
لانه يوجد حيثما توجد المادة (شذرة ١٤) ، وهو مؤلف من اجزاء
لا متناهية من حيث العدد (شذرة ١ ، ٢) ، لا متناهي في الوقت
(الزمن) ، لانه يوجد للأبد (شذرة ١٤) وبدون حدود داخلية
لانه متجانس " متجانس كله " (شذرة ١٢) . والعقل غير مسترج " لانه لو كان

ممتزجا باى شي "آخر لكان شريكا لكل الاشياء" ، لانه توجد نسبة لكل شي " في كل شي " ، ولو كان العقل جزءا من خليط ، لكان له شيئا من كل نوع من المادة فيه لان ذلك شرط لوجود المادة . وكل شي " يحتوى على نسب من كل شي " آخر . وكان ذلك اساسيا في نظرية انكساجوراس عن المادة التي سنأتي الى الحديث عنها فيما بعد . " والاشياء المستزجة فيه كانت ستتمنع العقل من السيطرة على اى شي " بالشكل الذي يقدر عليه العقل عندما يكون وحده وذاته " . وهنا نرى ان انكساجوراس يدرك ان القوة الحركة والسيطرة يجب ان تكون مستقلة تماما عن المادة التي يحركها العقل .

" ان العقل اجمل وانقى الاشياء جميعا ، وحاصل على معرفة كل شي " وهو القوة الاعظم " والصفات المستخدمة للعقل هي " جميل Lepton ونقي Katharon ، وصفة جميل تستخدم بشكل شائع على انها اشارة مادة تطبق على المواد المنسوجة بطريقة متقنة واستخدامها هنا مأخوذ كدليل على ان العقل ما زال التفكير فيه على انه مادة .

ومع ذلك فما دام يستخدم للشورى او الحكمة في الالهادة ، فانه جدير ان يتكرر في مناسبات عديدة يستخدم فيها مع موضوعات غير مادية متشابهة في اليونان القديمة . واذا كان انكساجوراس قد فهم في النهاية فكرة الوجود غير المادى ، فمن الواضح انه لم تكن لديه المصطلحات التي يعبر بها . وحتى الان فمن العسير التحدث عن العقل او الروح بخير الاستعانة بمصطلحات العالم المادى . (الروح من ذاتها مثال) . ولما كان انكساجوراس لا يعرف صفات فعالة يطبقها ويستخدمها للوجود غير المادى ، فقد استطاع ان يصف العقل فقط بانه ليس مادة . ويبدو انه يفعل ذلك بناء على تأكيد المتكرر بان العقل مستقل تماما عن خليط من كل

الاشياء التي يجب ان نسميها مادة. والعقل هو اللاحدود عند انكساجوراس ، وهو اللامتناهي الذي "يقود الاشياء جميعا" ، وهو ما يقابل النار عند هيراقليطس التي استحققت ان نسميها العقل Logos وكانت عاقلة ، ولكن الوظيفة الالهية للمبدأ عند انكسمندريس نتعرف عليها باعتبارها لا تتطابق مع الكتلة البدنية (الجسمية) ، والعقل Logos عند هيراقليطس يتم ادراكه من اتحاده غير المريح مع النار.

والحكم لا يتأثر بهاي حال باستخدام عبارة "جميل" ، واذا احتساج الى ان يوصف بشكل مطلق ، ينبغي ان تكون (بالفكرة التي ستأتي فيها بعد (شذرة ١٢) هناك كميات "اكبر او اقل" من العقل ، والقضية في (الشذرة ١٤) هي : "انه يوجد حيثما توجد كل الاشياء الاخرى" .. وقد يكون انكساجوراس اعتقد ان العقل كائن. وعلى الرغم من انه غير مرئي وغير محسوس، فانه يمتد في مكان. واللامتناهي يشير الى انه للسيطرة على الكتلة يجب ان يدخل في خلالها بطريقة ما ، على الرغم من انه يظل في الوقت نفسه مستقلا عن الاجسام التي بداخله.

بعد ذلك فان عبارة "الاكبر والاصغر" كتبت من اجل عقل مناقض بكل شكل ممكن للتركيب المادي (الجسمي) للخليط. والاصغر والاكبر من تلك الاجزاء يختلفان بالفعل ، لانهما ليسا متجانسين ، ولكنهما مؤلفان من نسب تميزها عوامل طبيعية مختلفة واضحة المعنى بينما "العقل" متشابه (متجانس) كله في المقدار ". واذا كانت هناك قطعة جزر من المادية ما تزال باقية ، فهي طفيفة في الواقع. فالمسيحي الذي يؤمن بان الله "ساكن ليس في المعابد التي بنيت بالايادي" سيظل يقول ان الله ساكن في كل مكان.

ومعد ذلك نعرف ان العقل له علاقة خاصة بعالم الاعضاء . " كل شيء له حياة سواء اكبر او اصغر ، يسيطر عليه العقل " وهو يتحكم في الحركة كلها ليجعلها تدخل في البداية " وهناك جانب آخر لا نتقنا افلاطون وارسطو . ونلاحظ اختلاف الزمنة . كان العقل ضروريا لابتداء الحركة ، لانه اكتشاف انكساجوراس كان من اجل القول بان كل شيء يبدأ من حالة سكون جاءت اليها الحركة للمرة الاولى . والكون ليس مجرد مرحلة من عملية دائرية لانهاية لها كما رآه امباد وقلبيس . ويقرر ارسطو (الطبيعية Phys 250b 24) " انه يقول ان الاشياء جميعا كانت مجتمععة وفي سكون لوقت لا متناه ، ثم وضعها العقل في حركة وقسمها " ان سيطرة العقل على المخلوقات الحية من ناحية اخرى لا يزال مستمرا . وهذه الحياة التي يجب ان تبقى في علاقة خاصة متقاربة مع القوة الكونية العاقلة هي افتراض طبيعي ويسير مع الفكر القديم .

والاشياء الحية تشتمل في الواقع على هذا العقل . فهذا ينبغي ان يكون المرجع حيث يوضح انكساجوراس في الشذرة ١١ ، استثناء لقاعته بان الاشياء المادية تحتوى على نسبة من كل الاشياء الاخرى ما عدا العقل . " في بعض الاشياء يوجد العقل ايضا " وينتهي ارسطو السبي ان انكساجوراس لا يميز بين العقل والحياة (النفس)

" انه يقول في مواضع عدة ان علة ما هو خير وجور هو العقل ، ولكن في موضع آخر يقول انه النفس ، لانه يقول ان العقل يعيش في كل ذلك سواء كبيرا او صغيرا ، عاليا او ضيعا ، بينما العقل بمعنى الحكمة لا يظهر انه في كل الحيوانات وحتى في كل البشر ."

هناك اذن نسبة للعقل في الاحياء (المخلوقات) ، يحكمها ، وهو ما يزال مميذا عن مادة الجسم ، ولا يتضمن اتساقا غير الاتساق اللفظي الخالص . هذه هي كل معرفتنا عن العقل : نلخصها على النحو التالي :

١ . كما نستدل من تسميته فانه مدرك وطاقل ، ومعرفته وحكمه لا حدود لهما . ولم يسمى في اى من الشذرات بالاله ، ولكن ذلك قد ياتي عرضا ومن غير الممكن ان انكساجوراس لم يكن قد فكر فيه على انه الهى .

٢ . انه مستقل تماما عن الاشياء ، ومتطابق ومتجانس تماما مع نفسه ، بينما الأشياء توضح تبائنا لا متناهما ، وهذا يعني انه لو لم يتم تصويره على انه غير جسمي (غير مادي) على الاطلاق ، فهذا هو الحال بالفعل ، وانكساجوراس يلجأ الى كل وسيلة في استطاعته ليناقض بها العقل مع المادة .

٣ . والعقل يحكم نفسه وهو المصدر لكل حركات المادة . وهو يقدم بصفة خاصة نظاما عقليا هما نتاج الحركة الدائرية .

٤ . له صورة خاصة من السيطرة على عالم الوجود . ويبدو انه متطابق مع النفس او هو المبدأ العاقل في المخلوقات .

نظرية المادية :

هناك نزاع كبير حول ما كان يقصده انكساجوراس من حديثه عن فكرته في طبيعة المادة . والاتجاه الحديث يرى ان المفسرين الاوائل كانوا بارعين وقد موا تركبوا كانت فيه فكرة بسيطة جوهرية . واخسى ان تكتب الغشاوة على اى قارىء يبدأ بهذا الانطباع والفكرة بان خطبة انكساجوراس هي اى شيء لكنهما ماهرة ومركبة تحي قراءة الشذرة ٣ مثلا حيث يخبرنا ببعض اشياء اخرى ان هناك دائما اكبر ما هو كبير ، وانه يتساوى عددا مع الصغيرة - وكما حدث مع مشكلة هيراقليمطس فانني ساحاول العرض باستمرار للتفكير في آراء معارضة . وفي هذه الحالة يكون من الصعب ان نحقق العدالة لآراء العلماء الاخرين بعرضها متفرقة ومختلفة التفسيرات ، وادى انسان يود ان يحكم عقله بعد عرض كامل للتفسيرات الحديثة بالاضافة الى ان الدليل القديم يجب ان يوصى به لقرارة الاخرين بشكل كامل .

وقبما يتعلق بالدليل القديم فان كلمات انكساجوراس نفسه يجب ان يكون لها الاولوية ، ولكن ما دامت الاقتباسات المذكورة تزيد عن صفحات ثلاث ، يجب ان تدعم احيانا باستخدام حكمهم (عاقل) لنقادهم ومعلقيه من ارسطو فصاعدا . وبصفة خاصة لتحكم على معنى الشذرات بطريقة مناسبة ، يجذر النظر الى هذه الشذرات في الصورة التي يقدمها بها سيمبليكيوس ، وفي نطاق تفسيراته وهذا شيء لم ينال الاهتمام الكامن في الماضي . ولقد استخرجت اهم الفقرات من سيمبليكيوس مع فقرات اخرى قليلة مترجمة .

ولقد رأينا ان النظرية هي محاولة اخرى للحفاظ على واقعية العالم الطبيعي في مواجهة الانكار الالهي الواضح بان اى شيء ياتي الى الوجود او يفنى منه ، وكما كتبها ارسطو Phys 191 a 30 " لا الشيء الذي ياتي الى الوجود (لانه موجود بالفعل) ولا الشيء الذي يمكن ان ياتي الى الوجود ، لا هذا ولا ذاك ياتي من لا شيء " واكرر من ذلك فانها محاولة لاسترجاع العالم الطبيعي . وعند قراءة آراء انكساجوراس في موضوع المادة فاننا نتذكر باستمرار انكسندريس واوانكسيما نيس وفي نفس الوقت بيدوان انكساجوراس لم يتأثر فحسب بهارمنيديس نفسه ولكن بخليفته زينون ايضا حتى اذا كانت هناك اشياء كثيرة فانها تكون في نفس الوقت صغيرة عند نقطة التلاشي وكبيرة بصورة لا متناهية .

وعندما يتناول المرء في فكره ايضا الشرط الذي ذكر لقوه بان كل مبدأ طبيعي يجب ان يفترض ان له وجود بالمعنى البارمنيدى ، فمن الواضح ان حل مسألة الوجود Genesis تستدعي عبقرية مميزة من جانب انكساجوراس ، وانه لن يكون بالعمل البسيط ان نفسرها من خلال بقايا شذوارة . ومع ذلك فهناك صعوبة واحدة تسيطر على الموضوع حسنتي العصر الحديث ولكن هذه الصعوبة تصورية وانا متأكد من ذلك وقد القى الضوء عليها A.L.Peck (C Q 1931,27 FF.) ولعلنا نترك ذلك الان . انها صعوبة اثرت بشكل خاص في تفكير كورنفورد ويمكن ان تحدد في احسن صورها من خلال كلماته التالية

ان النظرية تقوم على قضيتين تبدوان متناقضتين بشكل كبير . واحدة منها هي مبدأ Homoeomereity وهو مبدأ طبيعي مثل قطعة من الذهب تتكون من اجزاء تتشابه مع الكل وتشبه كل منها

الاخرى - وكل جزء منها ذهب وليس شي آخر. والمبدأ الاخرى وهو : " هناك نسبة (قسم) من كل شي في كل شي " يفهم هذا المبدأ على انه يعني ان قطعة الذهب (او اى مادة اخرى) على الرغم من انها تشتمل على لا شي غير الذهب ، فانها تشتمل على اجزاء (نسب) من كل مادة اخرى في العالم ، ولولم يرتبك فكر انكساجوراس بدرجة كبيرة ما كان في استطاعته التوصل الى نظرية تتكون ببساطة من هذا التناقض

وقد قال انكساجوراس مؤكدا ان هناك جزء (نسبة) من كل شي في كل شي " . هذه هي كلماته التي ااما واليونانية :

- EV MAVTI MAVTOS MOIPA EVEOTIV

وهذه العبارة متكررة في اكثر من مرة (الشذرات (١٢٠١) - وجاءت معانيها في اماكن اخرى . هذا اذن هو المبدأ الذى ينبغي على اى تفسير لنظريته ان يضعه في الاعتبار . من ناحية اخرى فليس هناك سبب وجيه لافتراض انه وضع " اى مبدأ تماثل الاجزاء " -

Principle of Homoeomereity ، بمعنى ان المادة الطبيعية تتكون وحدها من اجزاء تشبه الكل ويشبه كل جزء فيها الاخر . ليس هناك شذرة تقول ذلك ، لانه لا يتفق مع ما تقوله الشذرات فعلا ؛ وفوق ذلك ليس من الصعب ان نرى كيف نشأ الخطأ . لقد نشأ لان ارسطو يقول " لقد وضع عناصر Homoeomers . " ويستمر مع ذلك في تفسير ما يقصده بالكلمة فيقول :

" لقد وضع انكساجوراس عناصر لتماثل الاجزاء مثل العظام واللحم والمخ ، و اى شي آخر له اجزاء متماثلة مع الكل " . وفي سطور قليلة جاءت بعد ذلك يقابل فيها ارسطو انكساجوراس مع امباد وقلبيس يقول " يقول انكساجوراس

من ناحية اخرى انه مبدأ تماثل الاجزاء..... Homoemers هو المبدأ البسيط والجوهري (العنصرى) ، والتراب والنار والماء والهواء مركبات ، كلها في الحقيقة مجموعة من البذور للاشياء الاخرى .

(ومن كتاب ارسطو عن السماء ... 28 a 302) نقرأ :

(ويتعارض فكر انكساجوراس مع ابياد وقلبيس في موضوع العناصر . وذلك ان رأى اقبال وقلبيس هو ان النار والتراب والمواد الاخرى من نفس النوع هي عناصر الاجسام ، وان كل شيء مؤلفا منهما . اما وفقا لانكساجوراس فان مبدأ الاجزاء المتماثلة هي العناصر ، (اللحم والعظام والمواد الاخرى التي من نفس النوع) ، بينما الهواء والنار خليط من تلك ومن كل البذور (الاصول) الاخرى ، لان كل منهما يتكون من مجموع من الاجزاء المتماثلة في كميات غير مرئية (غير محسوسة) .)

والان فان انكساجوراس لم يستخدم كلمة Homoromere (الاجزاء المتماثلة) بنفس الصورة ، وليس هناك سبب يجعلنا نعتقد ان ارسطو يسهل في هذه الفقرات الى ان يحمله اى مذهب بانه مع ان الواحد يقسم ايا من عناصره فان الاجزاء ستكون دائما شبيهة بالكل . وقد نجد في النهاية ان هناك معنى يكون فيه ذلك صحيحا . ولكننا تحت اثر ظرف غير مضطرب الى ان ننظر فيه من البداية على انه شرط يجب الا يفاء به . وكل ما يفعله ارسطو هو انه اشارة الى انواع المواد التي اعتبرها انكساجوراس عنصرية ، وهو يستطيع ان يفعل ذلك ببساطة شديدة بقوله انها هي المواد التي يسميها هو نفسه متماثلة الاجزاء ، ولكي يبعد اى ظل من ظلال الشك فهو يعطي امثلة على ذلك هي اللحم والعظام والملح وما الى ذلك .

وفكرة ارسطو هي ان المادة توجد في مستويات اربعة من التركيب وفي اعلى مستوى متطور منها توجد المخلوقات الحية الكاملة والنباتات والحيوانات والبشر. وهذه كلها تكون مؤلفة من ملامح واعضاء - مثل العيون والانوف والايادي والقلوب والاكباد والشار - وتلك ما يسميها ارسطو اجزاء غير متماثلة لانها لا يمكن ان تتحلل الى اشياء تحمل نفس الاسم: فالقلب لا ينقسم الى قلوب صغيرة وهكذا. وهذه الاعضاء بدورها مؤلفة من مواد متماثلة الاجزاء التي يكون فيها الجزء متماثل اسما وطبيعة مع الكل. وهي تتضمن عظام الحيوان والانسجة والخشب ولحاء الشجر وانسجة نباتية اخرى ومعادن واحجار، وبدورها تكون مركبات للعناصر الاربعة او الاجسام البسيطة والتراب والماء والهواء والنار. ونصل بها الى ابسط الموجودات الجسمية حتى على الرغم من انها منقسمة الى صورة ومادة.

ويتبع ذلك انه ما يسميه ارسطو بالاجزاء المتماثلة - لحم وعظم وشعر الخ. . ليست اجزاء عنصرية، وحتى يظهر غرابة مذهب انكساجوراس فانه يقول انه يعتبر هذه الاجزاء عناصر. وهو يستخدم اللفظ باعتباره لفظا مناسباً من عنده (ولذلك يكون مدركاً عند مستمعيه) ليشير به الى المواد التي يشير اليها بصفة منتظمة في فلسفته. ولا شيء اكثر من ذلك يحتاج الى ان نفترضه "..... (Peck, Loc, Cit. 28F.)

وحتى يوافق كورنفورد Conford على مبدأ (أ) بان هناك نسبة (جزء) من كل شيء في كل شيء (ب) وان كل شيء ينقسم انقساماً لا متناهياً الى اجزاء متماثلة ومتجانسة معه نفسه، فقد لجأ الى تفسير ثانوى الذى قال به وايضا بهيرنت وفي فقرات معينة من انكساجوراس نجد ذكر لما نسميه - تبعاً لارسطو - بالاضداد: الحار

وكل اصل في ان يكون قد اتضح ان مثل هذا المبدأ عند انكساجوراس ليس اكسر من شبح قد اصبح الان موضوعا .

والذى لا شك فيه انه بالنسبة لانكساجوراس لم يكند هناك اختلاف في صورة وجودها بين الاضداد ومواد اخرى مثل اللحم والذهب. وعندما تنظر للوهلة الاولى الى الشذرة ، نجده يتحدث عن "خليط من كل الاشياء" $Xpinmata$ الرطب والجاف والحار والبارد والنور والظلام ما دام هناك تراب كثير فيه وعدد لا محدود من البذر . ومن الواضح ان كل هذه المتشابهات هي بالنسبة له اشياء ، مكونات للخليط. في الشذرة رقم ٣ ، يقول من الصغير لا يوجد ما هو اصفر وان هناك دائما ما هو اكبر من الشيء الكبير. ولا نحس باى صعوبة حول معنى "الصغير" و "الكبير" هنا : وكل فرد يفترض بدون تساؤل انها تعني اشياء صغيرة واشياء كبيرة ، اواجزاء من المادة . لانه من الواضح انها في سياق الكلام لا تعني غير ذلك. لماذا اذن يجب علينا ان نفترض انه عندما يتحدث انكساجوراس عن "الحار" و "البارد" فانه يعني شيئا له طبيعة كونية مختلفة وليست المواد الحارة والباردة ولكنها الاشياء النوعية المتنوعة ؟ ويشير ارسطو نفس الجدل فعند مقابلة ابياد وقلبيس بانكساجوراس يتحدث ارسطو في كتاب "الطبيعة" (20 a 187) بان كلاهما صنع عالما باستقلاله عن اى خلط ، وبينما بالنسبة لابياد وقلبيس فانه عالم يشتمل على العناصر الاربعة فقط ، فبالنسبة لانكساجوراس يتضمن هذا العالم "الاجزاء المتماثلة والاضداد" . وبعد ذلك بقليل (64 189) وهو يشرح عملية الفصل على انها ليست تامة فانه يقول "ليس هناك شيء ابيض تماما او اسود تماما او حلو تماما او لحما او عظما كله" كما لو كان طبيعيا تماما ، في حديثه عن انكساجوراس لوضع الابيض والاسود واللحم والعظام

في نفس المقولة.

وهذا الاتحاد الارسطي بين كتابة الجملة والشذرات الحقيقية يبدو نهائيا (قاطعا) ، وسوف افترض ان بالنسبة لانكساجوراس كان العسار والبارد والرطب والجاف والنور والظلام وغيرها كانت كلها مواد (مبادى) لها هذه الصفات ، مواد على قدم المساواة مع اللحم والعظام وتعاما مثل الكبير والصغير من الشيء في شذرة رقم ٣ .

وخط تفكير انكساجوراس العام كان : لا شيء يمكن ان يأتي من لا شيء ، وكل شيء يبدوا انه يتولد عن كل شيء آخر ، لذلك فان كل شيء لا بد انه يحتوى على كل شيء آخر . وكيف (يتساوى) في الشذرة رقم ١٠) يأتي الشعر من شيء ليس شعرا ، او كيف يأتي لحم من شيء ليس لحما ؟ .

ويضع ارسطو نقاشه على هذا النحوي (الطبيعة 32 ta 18) : " اذا كان كل شيء يأتي ليكون متولدا من اشياء موجودة او من لا وجود ، مع استحالة الاخيرة فان انكساجوراس ومن يجذو حذوه قد افترضوا بدعلا آخر ضروريا ، بمعنى ان الاشياء تاتي الى الوجود من اشياء توجد وموجودة بالفعل ، ولكن بسبب حجمها الدقيق فانها لا تكون قابلة للادراك بالنسبة لنا . ولهذا السبب فانهم يقولون ان كل شيء متزجا في كل شيء ، لانهم رأوا كل شيء يأتي الى الوجود من كل شيء ، لكن الاشياء تبدو مختلفة وتسمى اسما مختلفة تبعاً لذلك الشيء الذي يسود من حيث العدد في خليط عدد لا محدود من التركيبات . لا شيء ابيض تمام البيض واسود تمام اسودا ولكن طبيعة كل شيء منها تظهر على انها هي التي تحتوى معظم الاشياء . (والكلمات الاخيرة تعتبر نقلا امينا من نهاية الشذرة رقم ١٢) .

وفكرة انكساجوراس هذه تفسر بوضوح تام في نمونا وفذاثنا وفي
النباتات. فقد لا نأكل شيئا غير الخبز والخضروات وتتحول هذه الى
لحم وعظام ومكونات اخرى للجسم. اذن لما كان في مبادىء بارمنيديس
لا يوجد شي جديد يمكن ان يأتي الى الوجود، فهذه المكونات
لا بد ان لها وجود سابق في القمح او في اوراق الاشجار، ولكن في كميات
(مقادير) صغيرة جدا لدرجة انها لا تميز. ويقول انكساجوراس في صورة
مقبولة ان اللحم من الطعام يضاف الى لحمنا (Arist.GA, 723a 10).
ومعارض كورنفورد Cornford بانه في الحقيقة فان كل شي لا يستحيل الى
كل شي آخر، ولو حدث لأمكن ان نغتذى بالنحاس مثلا. كانت هذه
احدى اسبابه لافتراض ان (جزء) (نسبة) من كل شي من كل شي .
لا يعني ما يقوله بوضوح . ولتفسير التغيرات التي يمكن ملاحظتها على
انها تحدث، فمن الضروري فقط ان نفترض ان بعض الاشياء تكون في بعض
الاشياء، وعلى الرغم من ذلك فان انكساجوراس قال " هناك جزء (نسبة)
من كل شي في كل شي "، ولو اخذ ذلك معناه الطبيعي، فينبغي
البحث عن تفسير ما .

وهن جملة منسوبة الى انكساجوراس يمكن ان يرى ان التغير قـ
يكون تأملا وليس مباشرا . وجملة سيمبليكيوس عن النظرية (في تعليقة على فقرة
الطبيعة المقتبسة من ارسطو 460.8) هي على النحو التالي :

" يوضح ارسطو ان انكساجوراس لم يكن عليه فقط ان يسي الخليط
كله لا متناهيا في الحجم ولكن كان عليه كذلك ان يتحدث عن كل جزء متماثل
باعتباره حاصلا على كل شي منه تماما مثل الكل . وهي ليست لا متناهية
فحسب بل ازمة لا متناهية . (وتؤكد ذلك الشذرة رقم ٦) وفي هذا

الرأى ياتي انكساجوراس باعتقاده بان (أ) لا شيء ياتي الى الكون من العدم و (ب) كل شيء يتغذى بشبيهه . وقد رأى (أ) ان كل شيء ياتي الى الكون من كل شيء وان لم يكن ذلك بصورة مباشرة (مثلما ياتي الهواء من النار والماء من الهواء والتراب من الماء والحجر من التراب ثم النار من الحجر) (ب) وان يتناول نفس الطعام مثل الخبز تاتي نوعية من الاشياء مختلفة مثل اللحم والعظام والانسجة والشعر والاظافر . وقرون في حالات معينة ، ويغذى الشبيه بالشبيه . حيث يفترض ان هذه الاشياء موجودة في الغذاء . ونفس الصورة يمكن افتراض ان الماء هي غذاء الاشجار ، والماء يحتوي على الطعام وعلى اوراق الاشجار وعلى الثمار . ومن هنا فقد قال بان كل شيء يمتزج في كل شيء والاتي ان الوجود (وكون الاشياء) يحدث بالانفصال . "

وفي مكان آخر 162.31 وبعد تكرار المقدمة بان لا شيء يمكن ان ياتي من لا شيء فانه يستمر في القول : " لذلك ففي كتلة الاجزاء المتماثلة يوجد لحم وعظام ودم وزهـب ورمـاص وحلوى وابيض ، لكن في مقادير صغيرة جدا حتى انها لا تدرك بواسطتنا ، فكل شيء كائن في كل شيء . ولكن كيف يمكن لكل شيء ان يرى انه يتولد من كل شيء (حتى لو كان ذلك من خلال وسيط آخر) . اذا كان كل شيء غير موجود في كل شيء ؟ .

ان القول بان التراب يتولد من النار بيد وغير معقول تماما مثل القول بان اللحم يتولد من الذهب . ولكن من الممكن جدا ان نصدق ان النار تتحول الى بخار ، وان البخار يتكاثف ويتحول الى ماء ، والماء (كما قال انكسيمانيس) يتحول الى تراب واحجار . وبالمثل فان انكساجوراس كان يمكنه ان يفكر ان الذهب لا يمكن ان يتحول مباشرة الى لحم ولكن يمكن ان يكون موضوع لمجموعة من التحويلات ، في النهاية الاخرى منها يوجد نبات صالح للاكل يحتوي على اجزاء او (نسب) كافية من اللحم وغيره لتغذية الجسم .

ما هي وجهة نظر انكساجوراس ان بالتفصيل ؟ لنتناول الان حالة الاشياء كما هي الان ، ثم بعد ذلك العملية التي يصلون بها الى عالم الوجود (الكون) . في الشذرة رقم ٤ ، التي يبلغنا بها سيمبليكيوس بعد بداية الكتاب الاول " في الطبيعة " يكتب : د

" الكون على هذه الصورة ، ويجب علينا ان نفترض ان هناك اشياء كثيرة من كل الانواع في كل الاشياء التي تختلط (تتزج) ، وذر كل الاشياء (اصولها) بكل نوع من الاشكال والالوان والاذواق ."

وفي الشذرة رقم ٦ :

" ولما كان كل من الشيء الكبير والشيء الصغير لهما اجزاء (نسب) متساوية في العدد ، فهذه الطريقة ايضا ينبغي ان يكون كل شيء في كل شيء . فالوجود المستقل غير ممكن ولكن كل شيء له نسبة (جزء) في كل شيء . وعندما يكون من غير الممكن ان يكون هناك اصغر شيء ، فلا شيء يمكن ان يصبح مستقلا او ان يكون بذاته ، ولكن تماما كما كان الامر في البداية فان كل الاشياء مجتمعة . وكل شيء يحتوي على اشياء كثيرة ، والشيء الاكبر والاصغر يحتويان على عدد متساوي من الاشياء التي تكون مستقلة ."

والعبارة اليونانية "EETIR EIVAI" 18T8V MY TOUDAX التي تعني " من غير الممكن ان يوجد اى شيء يمكن ان يطلق عليه اصغر الاشياء " تشير الى ان جزء من المادة نظريا ان لم يكن عليها ينقسم انقساما لا متناهيا الى اجزاء اصغر وهذا المبدأ الخاص بالتقسيم اللامتناهي تحدده تماما الشذرة ٣ :

" من الشيء الصغير لا يكون هناك اصغر الاشياء ، لكن دائما يوجد شيء اصغر ، والمثل يوجد دائما ما هو اكبر من الشيء الكبير ، لكنهما يتساوى عددا مع الشيء الصغير ، بينما بالنسبة لنفسه يكون كل شيء كبيرا وصغيرا ."

والجملة الاخيرة تعني ان كل شيء في ذاته وذاته (اى في مقارنته

بنفسه وليس بهاى شيء آخر (يمكن اعتباره كبيرا) لانه مؤلف من عدد لا متناه من الاجزاء او القطع) وكذلك يمكن اعتباره صغيرا (لان اجزائه تكون هي ذاتها صغيرة بطريقة لا متناهية) . وهنا يبدو ان انكساجوراس يقف في تحدى مع زينون ، الذى اعتقد ان باستطاعته ان ينحدر بتصوير الكثرة الى تخريف بقوله ان اذا كانت الاشياء كثيرة لكان من الواجب ان تكون في الوقت نفسه كبيرة بدرجة لا متناهية وصغيرة جدا باعتبار انها ليست خاصة على حجم على الاطلاق . ورد انكساجوراس يبين فهمها لمعنى اللامتناهي الذى لم يصل اليه يوناني من قبل : فالاشياء في الواقع لا متناهية في مقدارها وفي الوقت نفسه صغيرة بدرجة لا متناهية AREIPA KAI MANQAS KAI VMIKP-OTATA لكنها يمكن ان تستمر الى ان تصبح اصغر بالنسبة للامتناهي بدون ان تصبح مجرد نقاط بغير حجم . وهناك جدال ضد الكثرة وقد كان هذا الجدال هو ان مكوناتها المنفصلة لا بد ان تكون لا متناهية من حيث العدد (لانه بين ان اثنين منها ينبغي ان يكون هناك دائما شيء ما آخر ، اذا كانا اثنين ثم انفصلا لذلك) وتكون متناهية " لانها لا ينبغي ان تكون اكثر اواقل ما هي عليه " وبفرض انكساجوراس ببساطة هذا الجدال (الشذرة رقم هـ) : (والان فان هذه الاشياء قد انفصلت ، ويجب التعرف على ان كل الاشياء ليست اقل ولا اكثر (لانه لا يمكن ان يكون هناك اكثر من الكل) ، بل كل الاشياء متساوية) وحتى العدد اللامتناهي لا هو اكثر ولا اقل ما هو عليه . ان الاصداء العدائية لزينون تكون غير قابلة للخطأ .

ولن يكون لدينا اى شك الان في براعة واصالة الفكر عند انكساجوراس وهو لم يفهم فحسب التصور الدقيق للامتناهي . لكن ايضا يدرك ما يدل عليه هذا اللامتناهي ويقبل النتائج كما كان يود القليل من اليونانيين ان يفعلوه

على سبيل المثال اذا كان جسما يحتوى على عدد لا متناه من الاجزاء ، عندئذ فمهما قسم ، فان كل جزء صغير بعد ذلك سيظل حاويا لعدد لا متناه من الاجزاء ، وكذلك كما قال سيمبليكيوس فان الاشياء ليست فقط لا متناهية ولكنها لا متناهية الزمان ايضا . وهكذا فان قضية عدم وجود اصغر شي وعدم وجود اكبر شي ترتبط ارتباطا منطقيا بقضية وجود عدد متساوى من الاجزاء في الشيء الكبير والشيء الصغير . ومع ذلك يجب ان نأخذ في الاعتبار شيئا قد لا يبدو سهلا الربط مع النقاط التي عرضناها ولكن ما يجب ان نقله كأمر معقول عند انكساجوراس وفي الواقع فهو الشرط الاساسي لوجود الكون .

ان كل شيء يحتوى على جزء من كل شيء آخر ، وقطعة كبيرة من شيء ما تحتوى على اجزاء كثيرة بقدر ما تحتوى عليه قطعة صغيرة من هذا الشيء على الرغم من اختلافهما من حيث الحجم ، لكن كل مادة لا تحتوى على كل العدد اللامتناهي من المواد بنسب متساوية . لذلك فهو يقول في نهاية شذرة ١٢ " ان العقل كله يتجانس ، سواء العقل الاكبر او الاصغر . ولكن باستثناء العقل ، فلا شيء يشبه اى شيء آخر لكن هذه الاشياء تكون وكانت كل شيء مما تحتويه بها .

هذه الفقرة يمكن ان تكون مصدر تعقيب ارسطو الصحيح بـ " الاشياء تاتي الى الوجود من الاشياء التي توجد وتكون موجودة بالفعل ولكن بسبب حجمها الصغير فانها تكون غير مدركة بالنسبة لنا ^{3G} (Phys 187a) " وعلمنا ان نفترض ان ما نسميه جزءا من العظام يحتوى اجزاء من كل المسواد المختلفة اللامتناهية ، لكن اجزاء العظام تبقى في الوجود والبقية في معظمها تكون موجودة فقط في المقادير (الكميات) الغير قابلة للادراك . وانا اقول

معظم الحقيقة لاننا ايضا نسميها صعوبة ومضاً ، وفي لغة انكساجوراس اعتقد ان ذلك يعني ان العظام تحتوى ايضا على كميات وجودها سابق ، كميات (مقادير) من الشئ الصعب والابيض والشديد .

وسيكون ذلك اكثر صعوبة في الفهم ويصعب كذلك قبوله لو افترضنا ان هناك جتى امكانية نظرية لاجزاء اى مادة توجد وجودا مستقلا عن بقية الاجزاء . لكن الانقسام اللامتناهي للمادة يجعل ذلك مستحيلا . وكما يقول هو نفسه في الشذرة ٦ :

" عندما يكون من المستحيل ان يكون هناك اصغر شئ " ، فلا شئ يمكن ان يصبح مستقلا او موجودا بذاته ، ولكن كما كان الحال في البدايات فان كل الاشياء مجتمعة " ومرة ثانية في الشذرة ٨ حيث يقدم الاضداد كأمثلة :

" ان الاشياء في نظام العالم الواحد غير مستقلة عن بعضها وغير متقطعة بفأس ، فلا الحار من البارد ولا البارد من الحار " .

وتوجد هنا صعوبة اخرى ولكنها ليست فكرة مستحيلة ان يسألنسا انكساجوراس ان نستوعب : ان العالم المتشعب يدخل ضمن علة انفصال ان تقسيم من خليط اصلي لكل الاشياء ، وعندئذ فعلى الرغم من الانفصال الذى قد حدث ، الا ان كل شئ ما زال يحتوى بعضا من كل شئ آخر : كما كان الحال في البداية ، لذلك فكل الاشياء الان مجتمعة .

وهنا قد تتوقف فكرة انكساجوراس في تكوين المادة . حيث تناولها مفسرى ارسطو بسؤال انفسهم هذا السؤال : ما هي العناصر والمبادئ الاولى Apxai او 8Toixeia عند انكساجوراس ؟ انها هي ما ذكرها

ارسطو اى الاجزاء المتماثلة مثل اللحم والعظام والشعر والاخشاب والذهب والحديد الخ . . ولكن ليس هناك اى دليل في كتابات انكساجوراس الباقية ان اى كلمة للعناصر او المبادئ ، ومن الممكن بتقديرها ان نستبين فكرة ونضع اسئلة لم يسألها هو . و اى معنى يمكن للانسان ان يتحدث عن العناصر في عبارة كل الاشياء مجتمعة OMOV MAVTA ، تلك التي توجد الان كما كانت توجد في البداية ؟ لقد وقع ارسطو في لبس على الاقل بتفكيره على هذا النحو . والشيء الوحيد الذى يشبه التاكيد من بحثنا (فحسنا) هو انه بالنسبة لانكساجوراس لا يوجد مثل هذا الشيء كجسم بسيط ، والنسبة لارسطو فانها بديهية ان يكون العنصر بسيطا كما يجب .

وعبارتي AMVA 8WMATA (الاجسام البسيطة)
و OTOIXEIA (العناصر) عبارتان مترادفتان . ويخونه ذلك
عندما يصف عناصر انكساجوراس بانها بسيطة في موضع واحد ، وهي زلّة بسيطة عندما كان يقابله بامداد وقلمس . وفي راي امباد وقلمس ، يقسول (GC,314a 26.....) ان النار والماء والهواء والتراب عنصرهم وانها ابسط من اللحم والعظام وغير ذلك من الاجزاء المتماثلة الشبيهة بذلك . غير ان انكساجوراس واتباعه يسمون الاخير بسيطا وعنصرهم (AMYAKAI 8 TOIXE10.....) وان التراب والنار والماء والهواء تتكون منها . ومع ذلك عندما يكرر ارسطو في كتابه " عن السما " 302 b14 المقابلة بين انكساجوراس وامباد وقلمس في كلمات مختلفة اختلافا طفيفا ، فانه يحدد صفة " بسيطة " SIMPLE وسميها عناصر فقط . وسمي ذلك بقليل 302 b 14 يتهم انكساجوراس بعدم الاتساق فيما يسميه بالعناصر متماثلة الاجزاء ، بينما ليس كل الاجزاء المتماثلة بسيطة . وفي مكان

آخر ايضا يبين معرفته بان الاضرار المتعاقبة ليست بسيطة عند انكساجوراس، على سبيل المثال في كتاب الطبيعة Phys. 187 b4 حيث ينقل نهاية الشذرة رقم ١٢ . كذلك فحيث يقتبس سيمبليكيوس وينقل عن ثيوفراستوس فانه يكتب : -

" بين هؤلاء الذين وضعوا مبادئ لا متناهية من حيث العدد بعضهم يصف هذه المبادئ بأنها بسيطة ومتجانسة، والبعض الآخر يصفها بأنها مركبة وغير متجانسة بل متناقضة، وبالنسبة لانكساجوراس . . . اعلن ان كل الاجزاء المتعاقبة مثل الماء او النار او الذهب لا تتولد ولا تفنى ، وانه هو الاتحاد والانقسام اللذان يعطيان هذه الاجزاء مظهر التولد والفناء ، لان كل شيء يكون في كل شيء ، ولكن كل شيء يحدو بذلك الشيء الذي يسود فيه .

والاقترح الاخير لذلك هو ان انكساجوراس لم يضع تساؤلا عن طبيعة المادة في صورتها الارسطية : " ما هي عناصر الاجسام الطبيعية ؟ " لكنه سأل " في اي افتراضات طبيعية - المادة يمكن للمرء ان يشرح التفسير الواضح لمادة واحدة الى مادة اخرى (كما شرح ذلك في ظاهرة التغذية) بدون افتراض ابتكار مادة جديدة ممنوعة بفعل قانون بارميندس ؟ وقد اجاب بان لا احد تعرف على صور المادة الطبيعية كان سابقا على على اي فرد آخر ، لانه في جزء من اي منها وياى حجم . وجسدت بالفعل اجزاء من كل الاشياء الاخرى ، على الرغم من انها من حيث المقادير تكون تحت مستوى ادراكنا . هذه الاجابة ممكنة بفعل مفهوم الشيء اللامتناهية وهو مفهوم جاء في بانه بقرارة زمنية ، على الرغم من ان زنون قد ذكره فقط ليعين انه غير معقول .

الهدأ الأول :

كيف اذن نشأ الكون ومن اى شي ؟ يفتتح انكساجوراس
حد يته بوصف للحالة الاولى للمادة ، والاقباسات من هذا الجزء المبكر
من عمله نرى بطريقة افضل في الطريقة التي تناولها بهل سيمليقوس

(ان راي انكساجوراس بان الاجزاء المتأثلة اللامتناهية عددا تصبح
مستقلة عن خليط مزيد - هو كل الاشياء الموجودة في كل شي - لكن
كل منها يتميز بذلك الذى يسبقه في الوجود - هذا الراى يجعله
انكساجوراس واضحا بما يقوله في بداية كتابه الاولى عن الطبيعىات
(الشذرة ١) : " كانت الاشياء جميعا مجتمعة ولا متناهية في العدد
والصغر ، لان الشئ الصغير حقا كان لا محدود . وعندما كانت الاشياء
جميعها مجتمعة ، فلا شئ منها كان مميزا بسبب صغرها ، لان الهواء
والاثير يدخل في كل شي ، وكلاهما لا متناهي ، لانهما الاعظم في مجموع
الاشياء كلها في كل من العدد والحجم " وهو يقول بعد ذلك بقليل
(شذرة ٢) : " الهواء والاثير يصيران مستقلين عن الكتلة المحيطة ،
والاحاطة لا متناهية في العدد " . وبعد ذلك (شذرة ٤) يقول فيها
" علمنا ان نفترض ان هناك اشياء كثيرة من كل نوع في كل الاشياء المختلطة
واصول (بذور) كل الاشياء مع كل نوع يتعلق بالشكل واللون والمذاق "
وهو يقول " وقبل ان تنفصل طالما كانت كل الاشياء مجتمعة فلن يميز
حتى اى لون . ومزيج كل الاشياء هو الذى منع ذلك - الرطب والجاف

الحار والبارد ، النور والظلام ، ما دام كان هناك تراب كثير فيه وان العدد اللامتناهي للاصول (للبذور) يشبه كل الاخر بطريقة او باخرى ، لانه لا شيء من الاشياء الاخرى حتى يشبه كل الاخر .

وعسارة " الهواء " والاشير يتضمن كل الاشياء " لا تعني أن الهواء والاشير كانا مستقلان بالفعل من الخيط الاصلي لكل الاشياء مجتمعة ، على الرغم من انهما كانا - كما جاء في شذرة ٢ - اول ما يصير مميّزا منذ بدأت عملية الانفصال . وكما قد رأينا ، فان احد الاشياء المعروفة جدا عن انكساجوراس في راي ارسطو كانت معارضته لامباد وقلبيس في موضوع العناصر . لقد قال امباد وقلبيس ان التراب والماء والهواء والنار كانت المبادئ وان كل الاجسام الاخرى مثل اللحم والعظام هي نتاج ذلك الخليط ، بينما في فكر انكساجوراس كانت هذه المبادئ نفسها خليطا من اجزاء متماثلة في مقادير (كميات) غير مرئية (غير ملموسة) (عن السماء 302 bI) . والان فان الهواء والاشير او النار كانتا في البداية مبدأى المادة ، الهواء يشتمل على ما يتكاثف البارد والرطب والظلام . والاشير يشتمل على ما يتخلخل الحار والجاف والنور . وفي البداية فان كل هذه الاضداد واضداد اخرى كانت مجتمعة ، وافضل طريقة يفكر فيها انكساجوراس هي وصف هذه الحالة التي لا يكون فيها شيء من الاشياء مميّزا . وعندما تبدأ الدورة الطبيعية (الكونية) ، فان الهواء والاشير هما اول ما ينفصل (شذرة ٢) . وهذا يوصف ايضا في حدود نوعياتهما المتناقضة في شذره ١٥ : " التكاثف والرطب والبارد والظلام مجتمعة هنا حيث هي موجودة الان ، والتخلخل والتعار والجاف تتراجع الى منطقة الاشير " .

الاحساس

ان تصورات انكساجوراس في آلية الاحساس كما لخصها ثيوفراستوس تبدو واكثر فظاظة. وصفة عامة فقد اعترض على ابعاد وقلبي في قوله بسان الاحساس راجع الى الفعل (الحدث) بين المتغيرات ، فاذا كانت حاسة اللس عندنا تخبرنا بان شيئا ما دافى ، او بارد ، هذا لان الهسد التي لست هذا الشيء تكون اكثر برودة واكثر دفئا . وصفة عامة فاندنا نرى افضل في خلال النهار ذلك لان معظم عيون الناس سوداء ، والاشياء تكون واضحة . ومثل آخرين كثيرين فقد اعتقد انه تفسير كامن للنظر ان نقول انه كان راجعا الى انعكاس الشيء في العين . لقد اعلن ان قوى الاحساس قد اعتمدت على حجم العضو الحاس : فالحيوانات بعينونها الواسعة النقية ترى اشياء كبيرة وبعيدة وهكذا . . وليست هناك محاولة لربط عمل الحواس بقضيته انها جميعا متأصلة في الذهن ، فيما هذا في حالة السماع حيث يقال انه يعتمد على توجد الصوت الى الذهن ؟ - " لان العظام المحيطة بجوفه حيث يسقط بداخلها الصوت " (قد تكون العظام التي بداخل الذهن) .

ولقد اعلن ان الاحساس كله كان مصحوبا بالالم . وهو استنبط ذلك من الافتراض بانه تأثير العضو الحاس بشيء مغاير له ، ولكن التصور لم يواجه بصورة غير طبيعية الانتقاد المعقول في العصور القديمة . وكدا ليل تجريبي يستدل على ان عدم الراحة هي التي تنجم عن اثاره مفرطة او طويلة للحواس . ومن المحتمل ان النقاش كان حول ما اذا كان الاحساس بدرجته معينة معترف به بالنسبة لالم في مناسبة ، كذلك فالاحساس المعتدل يجيب

ايضا ان يكون في صورة معتدلة حتى لو لم تكن دائما مدركين له . وقسود
اعترض شهوفاستوس على ان تكون هناك ادراكات معينة مصحوبة بسماعة
(عبة) فعالة .

نظرية المعرفة

لقد اكد عدم كفاية الحواس كما تبين هذه الفقرة التالية من سكستوس :
(يقول انكساجوراس بنظرته العلمية في استخفاف بالحواس ، " بسبب ضعفها
لا نقوى على تمييز الحقيقة " وكدليل على عدم الثقة بها يقدم التغييسر
التدريجي للون . فلو اخذنا لونين الاسود والابيض وسكبنا الاول على
الآخر نقطة بنقطة ، فان بصرنا لن يقوى على تمييز التغيرات التدريجية
على الرغم من انها توجد في الواقع) لذلك فقد كان شيشرون بلا شك
صائبا عندما وضع انكساجوراس بين القدماء الذين انكروا امكانية التوصل
الى معرفة معينة عن طريق القدرات الانسانية وحدها مثل بارمنيد يسس
وامباد وقلبيس والكهايون واكسينفون . وبعض هؤلاء الذين يقابلون عدم اليقين
الانساني بعلم كل شي " بالعلم الالهي ، يمكن ان يعلنوا انهم تلقوا الحقيقة
من السماء ، وليس ذلك في الاتصال بالتقليد العقلاني الايوني الذي يمثل
انكساجوراس ابرز مثل له . وعلى الرغم من انه لم يستخدم هذه اللفظة
(لم يشر الى العقل على انه الاله) . فانه اعتقد ان العقل عرف كل شي
وان شاركنا فيه مكتنا من الذهاب الى ما وراء الحواس والاستدلال على
الواقعية التي تتبعها . والعقل وحده هو الذي يتسلل الى ما وراء نطاق
اعضاء الحواس ليصبح عارفا بالتكهن الاقصى للاشياء .

"فالحواس تدرك فقط الشيء السائد فقط" وهو كد ذلك اعلانهم في (الشذرة 21a) من ان (الظواهر هي بصر للشيء الذي لا يرى) . وبعد ان اقتبس ارسطو سطور من بارمنديس تبين ان ادراكنا وفهمنا يعتمدان على حالة الجسم ، فانه يضيف : " هناك ايضا قول لانكساجوراس مرتبط بهذا ، وهو ان الاشياء تكون بالنسبة للحواس كما تفترض هي ان تكون هذه الاشياء " .

والاقوال مرتبطة ارتباطا خفيفا باى من الفلاسفة العظام ، وهذا القول يعكس صدى احد السوفسطائيين المعاصرين له ، غير ان هناك تأثير متبادل بين السوفسطائيين والفلاسفة الطبيعيين ، وعلى مستوى الانسان المتوسط فان هذا يشبه ما كان على انكساجوراس ان يؤمن به .

من خلال هذه السمة العقلانية والعلمانية كان انكساجوراس ايونيا ، عرف الايونيين اسلافه خاصة انكسندريس وانكسيمنيس واستغل افكارهم بحيث استفاد منها . لكنه ايونى بعد بارمنديس وزينون ونظرياته كسان يجب تطابقها مع نتائجهم . وانجازه هو عادة ما يوجز في قسمين : فكرة العقل كقوة محركة مهيمنة في العالم ، ونظرية تركيب المادة . الفكرة الاولى اكتسبت شهرة خاصة في ضوء الفلسفة المتأخرة عليه ، خاصة دورها في المذاهب الغائية عند افلاطون وارسطو . وقد اقر الفيلسوفان بأصالة فكرته لكنهما كانا يشكوان من ان انكساجوراس فشل في ان يستخدمها الاستخدام الامثل . ان دور العقل في الواقع كان له خلفية معروفة في المادة الالهية التي كانت في المذاهب الايونية المبكرة تحكم وتسير (Kpatei) الكل . والاختلاف الكبير كان - تبعا لتحدى بارمنديس في موضوع الحركة - ان العلة

الاولى لها قد انفصلت في النهاية عن العلة المادية في ثنائية مقطعة وواضحة. ويستطيع المرء ان يميز هنا - كما يحدث غالبا في تاريخ التفكير - بين فكرة ما في عقل الانسان الذي كان اول من فكر فيها وتطورها على يد هؤلاء الذين تبعوه. فعنده مفهوم العقل كعلة قصوى للنظام والترتيب في العالم المادي، وانه هو نفسه مستقل بذاته عن المادة، ومستقل في حكم ذاتي به، وعنده بذرة (منشأ) النظرة الغائية للطبيعة كما اعترف بوضوح كل من افلاطون وارسطو.

وسقراط عند افلاطون " سعد واعتقد انه عثر على الاستاذ " وبالنسبة لارسطو فقد كان انكساجوراس " اول الرجال العباقرة " وقد اختلط المديح بالانتقاد غير ان البذرة التي زرعت نمت وتطورت وازدهرت على ايدي آخرين . ان اصله وبراعته كشفا عن نفسيهما في نظريته في المادة التي كان ينقصها بساطة مذهب الذرة عند ديموقريطوس، غير ان هذه النظرية جديدة بان توصف بالاصالة. الذريون مدينون له بتصور الواقعية المحسوسة: " الظواهر هي بصر ما لا يرى " (شذرة ٢١) وهو قول قاله ديموقريطوس عن رضا واستحسان. ولقد ادى به ايضا الى انجازين هامين آخرين : فكرة اللامتناهي والتقدم في المفهوم الملمطي " للاضداد ". الحار والبارد " ليسا منفصلين او مشتقين من بعضهما بفأس " خطوة نحو رؤيتهما كنقاط من نطاق مستمر. ان مذهبهم في المادة ينقلنا الى مرحلة ابعد في الطريق الى الذرية التي يختلف عنها مع ذلك في نقطتين اساسيتين : في مبدأ الانقسام (القسمة) اللامتناهية ، وهي ما يتناقض معها المذهب الذري ، ثم في افتراض ان كل جزء من المادة - مهما صغر - فانه يحمل كل الصفات الحسية - بما في ذلك الصفات الثانوية مثل اللون والطعم والرائحة التي كانت بالنسبة لديموقريطوس خاضعة تماما - على الرغم من انها الى حد ما صغيرة جدا -

عنى ان تدرك . وفي مجال واحد وهو النمط الآلي للتفسير وفرضى تعامل مع المعتقدات الدينية المعاصرة نجد ان ذلك لم يمثل في مجموعة مميزة له . والفرض الفيثاغورى بان الاجسام السماوية تتحرك تبعا لقوانين رياضية كان مشرا اكثر لعلم الفلك ومفيدا اكثر من فكرة انكساجوراس بان هذه الاجسام تجبر وتدور بفعل الاثير . ولكن الحركات العقلية المنتظمة للاجسام السماوية كانت بالنسبة للفيثاغوريين مرتبطة بطبيعتها باعتبارها طبيعة عاقلة وكائنات آلهية وحول عدم الالتفات الى ما هو خارق للطبيعة فان انكساجوراس ايضا ترك اثير حافز نحو اكتشاف قوانين حركتها .

الفصل الخامس

لوقيوس ود يوقريـطس

لوقيوس مؤسس المدرسة ، قيل انه من ايليا وقيل من ابيديرا - وقيل من ميلوس ، ولد سنة ٤٣٠ ق م ، والاقوال متضاربة عن حياته ، بل ان ابيقور يذهب الى انكار وجوده غير ان ارسطو ويتابعه ثيوقراسطس يعدّه مؤسس المذهب ولكن المشكلة حول آرائه الخاصة أشد غموضا ، فهو رخوا الفلسفة يذكرون آراء المدرسة جملة دون التمييز بين آراء لوقيوس وبين ما لتلميذ ديمقريطس .

ويبدو ان لوقيوس قد اقام في ايليا وان لذلك صلة بالثورة التي قامست في مليتوس عام ٤٥٠ - ٤٤٩ ق م ، ويعدّه ثيوقراسطس احد أعضاء المدرسة الايلية تلميذا لزينون " وقد كتب عنه يقول : " لوقيوس من ايليا او ملطية (لانس) ينسب فيما كتب عنه الى كليهما) كان قد اتصل بفلسفة بارمنيدس ، غير انه لم ينهج نفس النهج في تفسيره للاشياء كما فعل بارمنيدس واكسانوفان ، بل لقد ذهب الى العكس فيما يبدو ، لقد جعل الكل واحدا لا متحركا غير مخلوق متناهيًا ولم يسمح لاحد ان يبحث فيما ليس بموجود ، اما هو فقد قال بعناصر لا عدد لها دائمة الحركة سماها ذرات " وجعل اشكالها لا متناهي في العدد ، لانه ليس هناك سبب يجعلها من هذا الشكل او من ذاك ، ولانه رأى ان هناك صيرورة وتغيرا في الاشياء دائمين " بل ذهب الى ابعد من ذلك فقال ان الوجود ليس واقعا اكثر من اللاوجود ، وكلاهما علتان للاشياء التي تظهر الى الوجود ، ذلك انه قرر ان جوهر الذرات محكم وملاء سماء الوجود بينما هي تتحرك في خسلاء سماء اللاوجود ، وأكد انه حقيقة واقعه كالوجود سواء بسواء .

هذا نص يشير الى ان لوقيوس لم ينكر اللاوجود والخلاء والحركة مخالفا في ذلك بارمنيدس ، وهذه الآراء متضمنة في فلسفة ديمقريطس بحيث

يتعذر ان نعرف ما للاستاذ وما للتلميذ ، فبرنت يذكر ان شخصية التلميذ قد اخفت الاستاذ فيما نعرفه منسوباً الى المدرسة الذرية ثم يعرض للمذهب منسوباً الى لوقيوس بوصفه المؤسس ، ويذهب كل من زيلر وجومبرز الى نفس الرأي وان كان ينسبها لديموقريطس بوصفه ممثلاً للمدرسة ، ولا شك انه اذا كان التلميذ بين آراء كل منهما متعذراً في زمن قريب من زمنهما حيث يذكر ارسطو آراءهما معا ، فان كل محاولة للتعرف على رأى كل منهما منفصلاً تبدو غير ممكنة ، ذلك انه عقب وفاة ديموقريطس جمع التلاميذ كتابات الاستاذين معا في مجموعته واحسده كانت ثولف موسوعة كبرى في اسلوب تعليمي تناولت مختلف العلم والفنون كالطبيعة والنبات والحيوان والطب والرياضيات والفلك والموسيقى والجغرافيا والاخلاق ، ولم يبق منها سوى شذرات متفرقة .

اما ديموقريطس فقد ولد في ابديرا من اعمال تراقية ، وكانت مدينته غنية مزدهرة اذ بناها فريق من الايونيين بالقرب من مناجم ذهب : وكان ميلاده سنة ٤٦٠ ق م . وكان كثير الاسفار اذ ذكر عن نفسه " ان احدا من اهل زمانه لم يقيم بمثل ما قام به من رحلات ، ولم يرمثل ما رأى من بلدان : ولم يستمع اليه من اقوال العلماء ، ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون فقد زار مصر وبابل وبلاد الفرس فاستوعب كل المعارف والعلوم المعروفة في زمانه : وهو في هذا يشابه ارسطو ، اذ كرس حياته للبحث والدراسة وكان يرى ان اكتشاف علة الظاهره كسب اكبر من ان ينال تاج ملك الفرس

وملك الفرس قد احتل مدينته سنة ٤٨٠ ق م كما يذكر هيردوت وقد اجتفت المدينه بعلاقات مع الشرق واتصلت بالثقافتين البابلية والفارسية ، ويقال ان اصول الفلسفة الذرية مستمد من الهند وانتقلت الى الغرب عن طريق الفرس ،

وان الفلسفة الاسلاميه قد تأثرت فيما بعد بهذا المذهب الذرى الذى جاء السى
اليونان من الهند ان غير الافكار الواردة في المذهب ليست غريبة عن
الاطار العام للفلسفة اليونانية كما ستضح فيما بعد .

وقد نل ديمقريطس يعلم ويؤلف في موطنه عن رحلاته الطويلة وكان
يؤثر الابتعاد في المياه العامه وقد عاش ساخرا من تعلق الناس بشهوات الدنيا
وقد سمى من اجل ذلك " الضاحك " حتى مات ٣٢٠ ق م .

وقد خلف ديمقريطس موسوعه كبرى تدل على مقدره فائقة في تبسيط
الاراء وقد رتبها مصنفو مكتبة مدرسة الاسكندرية في رباعيات اى في رسائل من
أربعة كتب حسب الموضوع الذى تبحثه ، واهم كتبه " نظام العالم الصغير "

ويصف جومبرز المدرسة الذرية بقوله : انها الشجرة الناضجة لشجرة
المدرسة الايونية القديمه في تفسير المادة " فالاصول الايونية في المدرسة الذرية
واضح ذلك ان المذهب الذرى يفسر الوجود على اسس طبيعية لا ينافيزيقية كنهج
الايليين ، فضلا عن التفسير الالى للحركة كتفسير الايونيين .

والمدرسة الذرية ذات نزعه فيثاغوريه ، ذلك ان الذرات عندهم اعداد
او مركبة من اعداد ، وهي وان كانت اعدادا او اشكالا ، فانها تختلف عن
لاعداد في انها ماديه طبيعية وليست رياضية ، يقول ارسطو في كتابه السماء
(٣ ، ٤ ، ٣ ، ٣) ، جعل لوقيوس وديمقريطس وكذلك الفيثاغوريون من
جميع الاشياء اعداد وان الاشياء تنشأ من الاعداد ، والمدرسة الذرية بعد ذلك
تحيل الاختلافات الكيفية بين الموجودات الى اختلافات كمييه في الشكل او الوضع
او الترتيب ، فالذرات وان كانت ماديه الا ان فيها من خصائص الاشكال الرياضية

أكثر من خصائص الموارد الطبيعية ، وهي فضلا عن ذلك يمكن تصور قيمتها رياضيا الى ما لا نهاية ، وان تعذر ذلك طبيعيا .

أما الإيليون فقد أثاروا الإشكالات وحددوا مجال البحث بحججهم القوية في إنكار الحركة والكثرة ، يقول جومبرز : ان الرجل الذي أنكر على الطبيعة كل تغيراتها وكل حركاتها وعملياتها وبذلك حرم البحث الطبيعي من مكوناته الرئيسية اذا به يصبح مسببا لتقدم البحث الطبيعي ، ولقد تفاوت رأي مؤرخي الفلسفة في الاثر الإيلي في المدرسة الذرية ، بعضهم يرى ان القول بالذرة جاء نتيجة التأثر بالفلسفة الإيلية خاصة ، فلوقيوس وديقريطس قد أضفيا على الذرة خصائص الواحد البارمنيدى كالما واستحالة القسم الطبيعي في داخلها الى هذا الرأي يذهب أرسطو قدما وبرنت في العصر الحديث ويرى ثيوفراستس قد انحرف عن بارمنيدس حين أثبت فكرة الوجود أو الخلا كقوة لازمة للتغيير وكون الأشياء وفسادها وحركتها وكثرتها ، أما جومبرز فيرى اتفاق الإيليين والذريين في مقدمه الكبرى ثم اختلافهم في النتائج ويصوغ وجهه نظر كل في قياس على النحو الآتي :

الذريون : بدون الخلا لا حركة
وتوجد حركة

∴ يوجد خلا

الإيليون : بدون الخلا لا حركة
ولا خلا

∴ لا حركة

ولست المدرسة الذرية بعيدة ذلك بعيد ، الصلة عن فلسفة كل من أنابادوقليس وأنكساغوراس أنها تبدو وسطا بين المذهب الواحدى لدى بارمنيدس وبين

مذهب الكثرة لدى انكساغوراس وانابادوقليس

هذه النزعة التلغيقية بين المذاهب السابقة يعرضها هبزر عرضاً مبسطاً مبيناً مكانه المدرسة الذرية في الفكر اليوناني القديم موضحاً لزوم المذهب عن كل المذاهب السابقة ، فالمدرسة الذرية تطور كامل للعلم الايوني فيما يختص بالنظر العام للكون ، هذا الى ان افكار التخلخل والتكاثف لدى الكسيمانس تستلزم حتما التفكير في ذرات تقترب فيكون التكاثف وتتباعده فيكون التخلخل ، اما مبدأ جذب الشبيه للشبيه لدى هيراقليطس فقد صاغه ديمقريطس في صيغة اخرى تسمح باجتماع الذرات ذات الشكل الواحد والحجم الواحد لتتكون مادة متجانسة ، وكانت نظرية انكساغوراس ، مع عمقها ينقصها بساطة النظرية الذرية لترد تلك الجسيمات اللامتناهية كيفاً الى ذرات متجانسة ولتصاغ قوانين الطبيعة صياغة رياضية متأثرة بالنزعة الفيثاغورية من ناحيه ويكون المذهب الذري البذرة الاولى للطبيعة الرياضية الحديثه لدى -يكارت وجاليليو الذي يقول : لسنا في حاجة الى اكثر من معرفه الاشكال والكيميات والحركات ٠٠٠ لنفس الذوق والشم والصوت

اما المدرسة الايلية فقد فرضت نفسها على الفكر اليوناني بعدها ، اذ مع اعتراف كل من ليوقيوس وديمقريطس بالخلاء والحركة ، فقد سلما بالملاء في المادة ، او بمعنى آخر لقد سلمت المدرسة الذرية بالوحدة لدى بارمنيدس ولكنها ليست "وحدة احادية" وانما وحدة الذرات او "وحدة الكثرة" في مقابل "تعدد الكثرة" لدى انكساغوراس .

١ - الذرات :

=====

الى جانب تلك النزعة التلغيقية في المذهب ، والنتائج المنطقية التي

استخلصها كل من ليوفيبوس وديمقريطس من المذاهب السابقة ، فان الملاحظة والتجربة قد دلتهما على القول بالذرات ، ان الملاحظة تدل على وجود جزئيات مادية متناهية في الدقة تشهدا في ذرات الغبار الذي يضطرب في اشعة الشمس لا سيما عندما ينفذ الشعاع الى مكان مظلم ، كذلك دلت التجربة على ان ذرات الملونة في الماء ، وفي تلك الذرات التي ندرکہا بالشم حينما تتسرب الروائح العطرية في الهواء - مع تناقصها في القارورة ، وقد دلت التجربة ايضا على تسرب الزيت او الماء من الاجزاء الخشب ، وان الضوء ينفذ من الاجسام الشفافة كما تخترق الحرارة جميع الاجسام تقريبا ، فبدا لهما ان في كل جسم مسام خالية يستيع جسم آخر ان ينفذ منها ، واستخلصا من ذلك كله وجود الذرات والخلاء فيما بينهما .

وكما ألزمتها التجربة القول بالذرات فقد ألزمتها المنطق مثل ذلك ، ناذ اكان الوجود ملاء ، وكانت الحركة متمنعة بدون خلاء فضلا عن استحالة انكار الكثرة فقد لزم ان تقسم الوجود الواحد المتجانس عند اليليين الى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المنقسمة غير المحسوسة لتناهيها فسي الصغر .

والذرات كثيرة كثر لا حصر لعددها ، وصغيره دقيقة بحيث لا يمكن ادراكها وهي متحركة حركة قديمة ازلية وحركتها ذاتية ، وهي غير قابلة للقسم في الواقع وان امكن رياضيا - او كما يتصور الوهم - قسمتها الى مالا نهاية ، ولكنها في ذاتها ملاء غير منقسم او اجزاء لا تتجزأ ، وهي متشابهة بالطبيعة مما التشابه وان كانت مجردة من الكيفيات فليست هي حارة او باردة ، رطبة او يابسة ، سوداء او بيضاء غير ان الذرات تتمايز فيما بينها بثلاث صفات كلها لازمة عن الامتداد من حيث انها تشغل حيزا من المكان وهي : الشكل - المقدار - الوضع ،

وكل اختلاف بين الاجسام راجع الى اختلاف الذرات شكلا او ترتيبا او عددا ، اما من ناحية الشكل فرما لا تكاد ذرة تشبه اخرى ، ان بينها الاملس والخشن والمستدير والمنحني والمجوف والمحدب الى غير ذلك ، ومن امثله الشكل N, A كذلك يتفاوت عدد الذرات باختلاف الاجسام ، كما تختلف هذه باختلاف الذرات ثم يكون الاختلاف بين الموجودات كذلك باختلاف الذرات ترتيبا ووضعها فيما بينها ، الترتيب مثل NA, AN والوضع مثل I و H و Z و N وكما تختلف التراجيديا والكوميديا اختلافا بينا في معاني كل منها مع انهما يتألفان من نفس الحروف كذلك الموجودات تتباين مع تركيبها من ذرات متجانسة بحيث يمكن ان تعد مجرد صور واشكال والاصل الفيثاغوري هنا واضح .

٢ - وزن الذرات =====

هل للذرات وزن ؟ قال ابيقور ان الذرات ثقيلة فهي تسقط في الخلاصة اللانهائي ، غير ان هذه الفكرة اضافة من ابيقور ان ديمقريطس لم ينسب الى الذرات من الصفات الا الحجم والشكل ، ويبدو ان ابيقور اضطر الى ذلك للدفاع عن المذهب الذري بعد انتقاد ارسطو لديمقريطس استبعاد الثقيل عن الذرات ، وفكرة الثقل ليست مستبعدة تماما عن الذرات ولكنها ليست من الكيفيات الاولى كالشكل والحجم . ولكنها صفة لازمة مرتبة عن الحجم ، وقد ذهب ديمقريطس الى ان الذرات اثقل بالنسبة لسرعتها ، وذلك ان الذرات الصغيرة تتطايح الى الخارج بينما الذرات الكبيرة تميل الى المركز ، وهكذا يتصل وزن السدرة بحجمها وسرعتها ، فميلها الى اسفل بسبب كبر حجمها ، مما قد يفهم عنه ان ذلك لثقلها ، واندفاع الذرات الصغيرة الى الخارج يجعلها تكتسب صفة النار من الفضاء الخارجي وهنا ينتقد ارسطو ديمقريطس ، ان لو كان الامر كذلك لوجب ان يضيف الكيف المضاد وهو البارد الى ذرة من شكل آخر يقول ارسطو " فاذا كان الحار والبارد من الصفات التي تضاف الى مالا يتجزأ (الذرات) فمن التناقض ان يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة والليونة ، فاضاف ابيقور الثقل صراحة الى الذرات مخالفا لثقله توجه الى اسفل والخفيفة الى اعلى ، وفسر بذلك علة الحركة في الخلا .

ولتوضيح فكرة الثقل واضافتها الى الذرة واختلاف مؤرخي الفلسفة في موقف ديمقريطس منها عرض برنت لتاريخ هذه الفكرة في الفلسفة اليونانية (١١٢) فالليونانيون الاوائل قد تصوروا للثقل والخففة " شيئين " موجودين " داخل " الاجسام فالبرودة والحرارة ، ثم ذهبوا بعد ذلك الى ان الثقل والخففة من الصفات النسبية وليست مطلقة للاجسام ، وقد انكر افلاطون فكرة الفوق والتحت في العالم انها فوق بل انها على المحيط ، ومجرد ميل الاجسام هو ما يجعلنا نسميها انها تسقط الى تحت .

وليس الثقل شيئا في داخل الذرة او صفة اولية لها لدى ديمقريطس ويبدو ان فكره ميل الذرات الادق في حركتها السريعة الى المحيط والى الفضاء الخارجي وميل الذرات الاكبر الى المركز قد اوحى بفكرة الاتقل والاختفء ، بينما لا تشير اقوال ديمقريطس الى مجرد ميل في اتجاه معين وليس ذلك نتيجة لوزنها او ثقلها بل ان هذا الميل هو علة اضافته صفة الثقل او الوزن للذرات ذلك ان حركة الذرات تلقائية وليس نتيجة ثقل او جاذبيه .

واذا لم يكن للذرات وزن فان ثقل بعض الاجسام او خففة بعضها الاخر لا يرجع الى شي في طبيعته لذرات وانما الى تفاوت وجود الخلا بينها .

٣ - الخلا =====

اعلن لوقيوس وجود كل من الملا والخلا ، وكان بارمنيدس قد انكسر وجود الخلا من حيث انه لا وجود ، اما الفيثاغوريون فقد افترضوا وجود خلا بين الوحدات والاشكال ، ولكنهم لم يميزوا بين الجلا وبين الهواء الجوي الذي اعلن انباده وليس انه مادة جسمية واستند الى فكرة الهواء المضغوط في مقوله " او بالون " ومقاومته لضغط الخارجي ، اما لوقيوس فقد اعلن ان الخلا ليس هذا محضا لان ما ليس له وجود كجسم فانه يعبر عن حقيقة على نحو من

الانحاء والخلا يعبر عن حقيقته كالجسم سوا بسوا

والخلا ضروري للتفسير ال ركه والكثرة والملاحظة العاديه تدل على

ذلك :

ان الوعاء العلى بالرماد يمكن ان يسع مثله ما ، ولا يفسر ذلك الا بوجود
الخلا بين ذرات الرماد ، ولو كان الموجود الملا يسمح بوجود شي آخر معه
لا يمكن لجسمين في نفس الحجم ان يوجد في فراغ واحد يمكن ان يشغله ويملاه
احدهما فقط ، ولن يصبح هناك نهاية لعدد الاجسام التي يمكن ان تحل في
نفس المكان وبذلك يمكن لاصغرهما ان يحوى اكبرهما .

وثانيا ان سهما يخترق الهواء ويتوقف اذا اصطدم بصخره لا يمكن تفسيره
الا بوجود الخلا بين ذرات الهواء وتماسك ذرات الصخر .

المادة ان ليست صلبة على نحو ما بيد وللحواس ولكن بين ذراتها
شغرات وبذلك يمكن تفسير الحركة ، ولا يعنى ديمقريطس بالحركة الا تلك التي
تكون من الموجود الى الوجود ، لان الكون والفساد منعذران ، فالمادة لا تنفس
ولا تستحدث ولكن التغير الكمي ممكن بقدر ما بين الذرات من شغرات ولكل
الذرات تبد ومتحدة في المكان لان دقة الشغرات تجعلها غير مرئية ، وتجمع الذرات
المتباينة شكلا وحجما في اوضاع مختلفة هو الذي يفسر اختلاف خصائص الاجسام
المركبة .

وان كانت الذرات ملا لانها امتداد غير منقسم ، فان الشغرات خلا ،
وليس الخلا عدما ولكنه لا وجود يفترض عن الوجود بخلصه من المادة والمقاومة ،

فالملاء والخلاء علتان ماديتان لتفسير الحركة والكثرة ، اذ لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر ولما كانت الكثرة ولا منعت الحركة ، ولكن التسليم بوجود الحركة والكثرة يقتضي حتما القول بالخلاء ، واعتباره مبدأ حقيقيا الى جانب الملاء

٤ - نشأة العالم =====

في البدء كان الخلاء العظيم وكان خارجه كتلة من الذرات ، ثم اندفعت الذرات الى الخلاء ، هذا هو رأى لوقيوس ، اما ديمقريطس فلا يفصل بين الذرات والخلاء اذ كانت الذرات منتشرة في الخلاء تموج فيه وتضطرب ، بفعل الحركة الازلية ، وكانت حركتها في جميع الاتجاهات الممكنة حيث تتصادم دون توقفه ولكن الحركة الدائرية قد جعلت الذرات الاكبر حجما تتجمع في المركز بينما الادق تندفع الى الخارج ، ويرى جومبرز ان هذا يخالف قوانين الطبيعة في حالة القوة المركزية الطاردة حيث الاكبر حجما والاثقل هو الذي يندفع الى الاعداد ويتساءل برنت عما اذا كان لوقيوس جاهلا بهذه الحقيقة التي كان يعرفها كل من انابادوقليس وانكساغوراس ، ويرى ارسطوان كل اولئك الذين جعلوا الارض في المركز بوصفها الاثقل قد توصلوا الى ذلك من ملاحظتهم لحركة دوامة الريح او المياه ، ومن ثم يرى جومبرز ان نظرية لوقيوس في ذلك ليست الا تعميما خاطئا لهذه الملاحظة اما برنت فلا يرى في ذلك خطأ على الاطلاق لان الاجسام الاكبر اكثر قدرة على مقاومة هذه الحركة المتصلة ، ومن ثم تميل الى المركز حيث الحركة اقل بينما تقهر الاجسام الاصغر على الاندفاع الى الخارج ، وهذا يفسر قول لوقيوس انه كلما كان الجسم اقرب الى المركز كانت حركته ابطا ، فلا مبرر للاستناد الى قوانين الحركة المركزية الطاردة

ولما تجمعت الذرات الاكبر حجما في المركز بينما اندفعت الادق الى الخارج اقتربت ذات الذرات الطبيعة الواحدة - اي المتشابهة حجما وشكلا

وبينما كانت الحركة في البدن في جميع الاتجاهات دون اتجاه محدد ، فانها
الان قد تزامنت فقدت حريته التحرك ثم تشابكت الذرات المتشابهة بفهم
قانون الشبيه يجذب الشبيه ، وتكاثفت الذرات في المركز فتكون جسم ميسر
هو الارض في حين ان الذرات الاصغر التي اندفعت الى الخارج قد كونت طبقة
كروية رقيقة من الذرات المستديرة اصبح كغشاء يغطي الدوامه باكملها فتكونت
السماء .

وقد تكون نتيجة لذلك كله اكون لا نهايه لها بعضها له شمس واقمار
وبعضها لا شمس فيه ولا اقمار ، وبعضها لا يزال في دور التكوين وبعضها في دور
الانحلال ، بعضها تدب فيه الحياه والاحياء ، وبعضها لا حياة فيها .

٥ - النفس

=====

ظهرت الحياة عفوا دون قصد او غاية او خلق ، ولكن بفعل التولد
الذاتي اي بتولدها اتفاقا من الدارين او من مواد اخرى في درجة حرارة مناسبة
تستوى في ذلك الديدان والحشرات التي تتولد في المواد العفنه مع الانسان .

والنفس سر حياة الانسان ، وهي مادة مؤلفة من ادق الذرات واسرعها
حركة ، فذرات النفس لطيفه مستديرة نارية ، وهذه الذرات منتشرة في الهواء
تندفع اليها الاجسام بالتنفس فتسرى في البدن كله ، وتتجدد بالتنفس في كل
آن ، وما دام التنفس دامت الحياة ، فاذا فقد بعض الذرات كان النيم او الغماء
فان فقدتها كلها كان الموت حيث تتبدد الذرات في الهواء ، فلا خلود للنفس
ومع ان النفس واحدة ومع ان الذرات منتشرة في البدن باكملها فانها تكون فسي
مراكز الاحساس والفكر اكثر عددا كأعضاء الحواس والمنخ والقلب .

ويفسر ديمقريطس الادراك الحي ببخار لطيف يتحلل من الاجسام في كل وقت حيث تحتفظ ذرات البخار بخصائص الجسم المتحلل منه ، فهي صور واشياء تفعل في الهواء المتوسط بين الموضع المحسوس وبين العضو الحاس فعلى الخاتم او الطابع في الشمع وتتغلغل الذرات في مسام الحواس فتدرك حيش الشبيه يدرك الشبيه ، ولا يفرق ديمقريطس بين الاحساس والتفكير حيث تملأ عليه هذه النظرة المادية ان يفسر التفكير بانه الحركة الداخلية التي تحدثها الاحساسات في المخ او هو الصورة المحسوسة ملطقة فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة غير ان المعرفة الحسية قاصرة ، اما المعرفة الصحيحة فهي معرفة الذرات والفضاء لانها حقيقة الوجود .

ويوجه ديمقريطس عنايه خاصة لدراسة الانسان ، فالضرورة التي ادت الى وجوده قد ادت كذلك الى تقدمه حيث تبدا الحاجة كينبع الحضارة الانسانية فالحاجة قد دفعت الى التعاون مع بني جنسه لصراع الحيوانات المفترسة ، ولقد تقدم الانسان وتميز عن الحيوان بفصل معرفه النار ، وقد دفعت الحاجة الى التفاهم مع بني جنسه الى ابتكار اللغة ثم الى اختراع الآلات حيث امدته اشكال الحيوانات بنماذج لها ، فقد عرف صناعه النسيج من بيت العنكبوت ، وصناعه السفن من السمك ، والبناء من النمل والنحل والغناء من الطير .

والاله كنفوس البشر تتركب من ذرات نارية غير انها ادق والطف ومن ثم فهي احكام واقدروا طول عمرا ولكنها لا تخلد ، فالاله اجسام مادية وان كانت لطيفة وهي تتراعى للناس ولا سيما في الاحلام ، وهي كذلك مرئية للحيوانات ولذا كانت الحيوانات مدركة للالوهية .

من الصعب ان نعرف مذهب كاملا في الاخلاق والافكار الاخلاقية التي

كان اول من قال بها ، ذلك ان آراءه لم تصل اليها في مذهب مفصل ولكن فسي صورة حكم وامثال ، فضلا عن ان ارسطو لم يعر آراءه الخلقه كبير اهتمام بل جعل سقراط اول فيلسوف للاخلاق ، مع ان ديمقريطس كان له كتاب كامل في الاخلاق اسمه "الابتهاج" ذكر "سنيكا" و "بلوتارك" نصوصا منه .

فالانسان - عند ديمقريطس - يبحث عن السعادة ، ولكنه في اغلب الاحيان لا يبلغها لانه يجهل الطريق اليها ، فالجهل بما هو افضل سبب للفشل ، وفي هذا يبدوا اتفاق اقواله مع سقراط ، ويلهم الناس الحظ في حالة الفشل ولكنها خيالات يبررون بها جهلهم - والمبدأ الذي يجب ان نسترشد به هو الانسجام والتوافق - والاثر الفيتاغوري غنا واضح - فان طبقنا ذلك على اللذات امكننا الحصول على الراحة راحة الجسم التي هي الصحة ، وراحة الروح التي هي الابتهاج .

واللذة والالم يحددان السعادة ، غير ان ديمقريطس ليس من اصحاب مبدأ اللذة ، لان السعادة لا تكمن في اللذات الخارجية ، " ان ليست السعادة في امتلاك قطيع او ذهب ، ولكن الروح هي مقر السعادة ، فليست لذات الحس هي اللذات الحقيقية تماما كما ان المعرفة الحسية ليست هي المعرفة الحققة ، فالخير والحقي سرا ، ولكن نزعات الناس من اجل الخير والسعادة تختلف ، فليست لذات الحس هي السعادة لانها قصيرة الابد لا تملأ الحياة فلا عن انها سرعان ما تنقلب الى الضد ونستطيع ان نكون على يقين اننا سعداء وان لذاتنا قد فاقتنا الامنا اذا لم نسع وراء اللذة الجسمية في كل فعل خلق فسي ان اللذات الروحية اسمى لان من تخيرها فقد تخير ما هو الالهسي بينما من تخير لذات الجسد فقد تخير ما هو بشري ، وليس هناك من شيء اولسي باجتنابه من فعل يخل الانسان فيه من نفسه

غاية الانسان ان هي السعادة اي الابتهاج ان ليس افضل لديه

من ان يقضي حياته مستمتعا باكبر قدر من الابتهاج واقل قدر من المتاعب ، ولا يتسنى ذلك الا استعداد — داخلي — يمكن ان نسميه تفاؤلا اراديا اختياريا ، هذا التفاؤل يجعلنا دائما مبتهمين مهما توجهت الامور واشتدت النوازل ، ويجعلنا متحررين من الخوف : خوف الظواهر الطبيعية كالرعد والبرق وخوف الالهة التي لا تضر ولا تنفع ، وخوف الموت والتعلق بالحياة الذي يجعل شيخوخة الانسان كلها شقاء والام ، فتحرره من هذا الخوف وتغلبه على اهوائه شجاعة اسمى من النصر على اعدائه .

هذه مجمل فلسفة ديمقريطس الاخلاقية ، هي في بعض اجزاها مشابهة لاقوال سقراط وفي كثير منها الاصول الاولى لفلسفة ابيقور الذي تأثر به في الطبيعة والاخلاق .

مضى ديمقريطس ان بالمدى الى النهاية فاستبعد الغايقة والعلة الفاعلية واستند الى الضرورة والاتفاق في تفسير حركة الذرات وتجمعها وتشكل الاجسام ، ولم يقل بمبدأ مفارق لتفسير نشأة الكون وحركته كما فعل انكساغوراس ، كذلك مذبه مادي بحت لم يستثن في ذلك النفس الانسانية ولا الالهة ان الكل عنده مركب من ذرات .

ولقد قدر للمدرسة الذرية ان تبقى بعد ديمقريطس حتى زمن ابيقور ، وظهر في المدرسة كثير من التلاميذ من اشهرهم نيباس وميترودورس ودوجينيس ثم انكساغوراس الذي كان معاصرا للاسكندر الاكبر وصاحباً له ، ومع ذلك لم يقدر للمدرسة ان تنال من الشهرة ما يراه المعاصرون انها تستحقه من اجل قولها بالذرة ، ذلك ان الفكر اليوناني كان على وشك الانخراط في طريق مختلف تماماً حيث المدرسة السقراطية ذات الاتجاه غير المادي ، بل لقد قدر لنظرية انباده وقليبيس في العناصر الاربعة ان تنال من الاهتمام في العصور الوسطى اكثر من النظرية الذرية ، ومع اختلاف المفهوم الحديث للذرة عما كان يعنيه كل من لوقيوس وديمقريطس فان تفكيرهم التأملى المستند الى بعض الملاحظات العادية هو الصورة الفجسة

• للنظرية الذرية الحديثة

ولست عبقرية لوقيوس في القول بالذرة فحسب ، بل في رد الصفات الكيفية الى تفسيرات كمية ، فليست الحرارة او اللون او المذاق حقائق موضوعية ان لو كانت كذلك لما اختلف باختلاف الناس ، ولكن هذه الخصائص تفسر فسي ضوئ شكل الذرات وترتيبها وهددها وبذلك وضع لوقيوس ود يقريطس النواة الاولى للطبيعة الرياضية التي ترد الكيف الى الكم دون انكار لمعطيات الطبيعة .

وفي المذهب اصالة حين يفرق بين الكيفيات الاولية والكيفيات الثانوية للمادة وحين يميز بين الامتداد والشكل وبين اللون والطعم وهي فكرة سبقست بها المدرسة الذرية جون لوك بزمان طويل .

وبالرغم من ان د يقريطس قد اثبت قصور المعرفة الحسية واعتبرها نسبية فان هذا لا يدرجه في مصاف الشكاك او السوفسطائيين ، ومع ذلك فان المدرسة قد خرجت فيما بعد تلاميذ اصبحوا من الشكاك وعلى رأسهم بيرو كما كان للمذهب ابليخ الاثر في آراء ابيقور في كل من الطبيعة والاخلاق .

وبالرغم من ان أرسطو قد انتقد فكرة ضرورة الخلا لاثبات الحركة فانه قد تأثر بها في نظريته في تجوهر الاجسام الطبيعية ان اصبح ، العدم "مبدأ ضروريا الى جانب الهولي والصورة لا مكان تفسير التغير .

والفكرة الشائعة ان التفكير المادي في الطبيعة والكون يلزم عنه اخلاق مادية قد حطها د يقريطس بآرائه المبتكرة في الاخلاق التي نجد شبيها لها لدى سقراط فيلسوف الاخلاق .

الفصل السادس

مناقشة مشكلة التغير

في فلسفات ما قبل سقراط

—

تراجع بداية الوعي بمشكلة التغير الى تأملات الطبيعيين الاوائل
 عن المادة الاولى التى اعطينا وصفا لخطوطها العامة فى الفصل الثانى .
 وفى بداية القرن الخامس أصبحت مشكلة التغير هى المشكلة الرئيسية فى
 البحث الفيلسفى الخاص بالطبيعة . لقد كان الطبيعيون الاوائل يسلّمون بأن
 التغير يحدث ، وان عالم التجربة التحسية ليس خيالا ، ولكن سرعان ما بدأ
 الفلاسفة يتساءلون عن أساس معرفتنا بالعالم الخارجى . هل من الممكن أن
 نشق فى الحواس أم نعتد على العقل وحده ؟ ومن المؤكل أن التغيرات
 تحدث ولكن هل تتطابق المظاهر مع الواقع أو مع الحقيقة الكامنة أو هل تعتبر
 هذه المظاهر مرشدا ضللا ، انه اذا ما أثارت هذه المشاكل فان على الباحث
 الذى يريد أن يتمكن من مشكلة المكونات النهائية للمادة أن تبحث أولا قضايا
 فلسفية معينة تعتبر أولية ولكنها أساسية . وفى هذه الحالة فان الباحث لسن
 يستطيع أن يسلّم بالفهم المشترك الشائع ويتحكم اليه فحسب ، ولكن عليه أن
 يفسر أسس المعرفة (أى مشكلة الاستولوجيا) . كذلك طبيعة التفسر
 والضرورة أو الوجود وأول من أثار هذه التساؤلات من الفلاسفة هيراقليطس
 وبارميندس الأول ايونى من افوسى ، والثانى من ايليا وهى مستعمرة اغريقية
 على ساحل ايطاليا الغربى جنوب نابولى ولا نعرف على وجه التاكيد اذا ما
 كان أى واحد من هذين الفيلسوفين الاصليين الذكيين قد تأثروا بالآخر ومع
 انه يعتقد انه من المحتمل بأن بارميندس قد عرف مؤلفات هيراقليطس . ولكن
 من المؤكد هو أنه فى وقت ما فى بداية القرن الخامس أثار كلاهما مشكلة

التغير في شكل دقيق وقد ما لها حلولاً متعارضة تماماً فبينما أدعى هيراقليطس
أن كل شيء خاضع للتغير، انكر بارميندس حدوث التغير على الإطلاق.

إن تفسير موقف هيراقليطس موضع خلاف وجدل، فمعظم النقاد القداماء
بدأوا بفلاطون وأرسطو افتراضوا أنه اعتقد أن كل شيء مفرد في العالم فسي
تغير مستمر، ولكن أغلبية الشراح المحدثين اعتقدوا أن النظرية التي قدمها
ضعيفة جداً، بمعنى أن العالم ككل في تغير مستمر. وإن كل شيء مفرد
عرضة للتغير في وقت ما آخر. والأدلة التي لدينا لا تسمح لنا بأن نستسم
هذه المشكلة نهائياً. إن القول المشهور "كل شيء ينساب" لا يمكن أن يعزى
بشكل قاطع إلى هيراقليطس وحتى إذا حدث فلن يحل هذا المشكلة طالماً
أن المشكلة تتمثل فيما إذا كان هذا الفعل يؤخذ حرفياً. ومع هذا فمن
المثقف عليه أن هيراقليطس كان يرغب في تأكيد التغير والتفاعلات التي
تحدث في العالم ككل. إن التغير مقصور على حدود معينة أو مقاييس تضمن
التوازن بين الأشياء التي تتفاعل. ولكن من الواضح أنه جزءاً هاماً من
رسالته يؤكد على أن التوازن الواضح يخفى توتراً كامناً أو تفاعلاً بين الضادات
وهذا ما تصوره بعض الأئمة في شذراته مثل الآلة الموسيقية المعماه لـبرو
حيث تهدو أوتارها ثابتة وهي في الحقيقة مشدودة متوترة وفي إطار مشكلة
المعرفة فإن هيراقليطس لم يرفض أدلة الحواس تماماً، ولكنه أكد على أخذ
الحذر في استخدامها. ففي الشذرة (١٠٧) يحذر بأن "العيون والأذان :
شهور سيئة للناس إذا كانت أرواحهم لا تفهم لغتهم، ولكن بارميندس أسس

فلسفته على نظرة أكثر تشددا فيما يتعلق بأسس المعرفة "ففى شذرة رقم (٧) يقول "لا تدع العادة الناتجة عن الخبرة تجبرك على ترك عينك أو أذنك أو لسانك ضالة أو شاركة على هذا الطريق ولكن حكم العقل "بارمنيدس هنا يتجاوز هيراقليطس أو أى فيلسوف مكر فى الاصرار على أن العقل فقط هو الذى يجب أن نشق فيه ، وأن أدلة الحواس لا يمكن الاعتماد عليها اطلاقا فهى ضالة والجزء الأول من اشعار بارمنيدس الفلسفية مكرسة لما يطلق عليه طريق الحقيقة .

عن القضية المفردة يكون "أ نقطة البداية لبرهانه كما عبر عنها (فى شذرة ٢) هى القضية "لا وليس من الممكن أن يكون أن موضوع هذه الجملة غير محدد ويعتمد على كيف سنفهم نحن لأول وهلة ، على الأقل ، مفتوحة لتراكيبات مختلفة ومتعددة من الواضح أن بارمنيدس قد قرر وجود شىء ، وهو ربما يكون اما (١) الكون أو الوجود نفسه ، (٢) ما يكون بمعنى الكل أى مجموع الأشياء الموجودة ، أو (٣) ما يكون بمعنى أى شىء أو أى شىء جرى معين موجود ، أو (٤) اذا أخذنا الشذرة رقم (٢) ، مع بعض اقواله بارمينيدس الأخرى - " ما يمكن أن ينطق به أو يفكر فيه " . ولكن بينما ترك نقطة البداية لبراهنة غامضة فان الاستنتاجات التى توصل اليها فى نهاية طريق الحقيقة كانت واضحة تماما ، فهو قد تبدأ من ابتداء من الموقف الذى يبدو فيه وانه ينكر مجرد أن أى شىء من الممكن أن يوجد من اللاوجود الكلى ينكر أن أى شىء ممكن أن نأتى للوجود بأى معنى على الاطلاق ومع أن الجزء الثانى من شعره

(أو قصيدته) "طريق الاحتمال أو النص" يحتوى على نظرية تكوين العالم
فإنها لم تتضمن أى تعديل فى الموقف التى قد منها فى طريق "طريق الحقيقة"
على العكس فإن طريق الاحتمال أو الظن يوصف بأنه خداع مضلل (شذرة ٨
جزء ٥٢) لا شلة لأنه يعتمد على ما أوضحه بكرا من وجهة النظر الشديدة
الخطأ الخاصة بالوجود واللاوجود أن طريق الحقيقة يعلن أن الضرورة التحول
والتغير أى نوع كلها مستحيلة.

بعد هذا الهجوم المدبر على فكرة التغير فإن أى منظر يرغب فى تقديم
نظرية طبيعية أو كونية كان عليه أولاً أن يتناول مصطلحى بارمنيدس وحجبة
ويتناول نظرية المعرفة التى تعتمد عليها هذه البراهين "أن تاريخ الفكر
التأمل فى القرن الخامس هو إلى حد كبير يقوم على أخطاء هؤلاء الذين
يؤيدون بارمنيدس وأولئك الذين يرفضون استنتاجاته" أن اتباع بارمنيدس أو ما
يطلق عليه الإيليين وهما زينون من إيليد وملسيويوس من ساموس قد قبلوا موقفه
بالكامل وطوروا براهين أخرى لرفض أفكار الكثرة والتغير لكن فى الجانب
والمعارض فإن أهم الطبيعيين بمعنى فلاسفة الطبيعة - قد أخذوا أيضاً
نقطة البداية من بارمنيدس "وهكذا فإن كلا من أمباروقليس من أكراس
واناكماجوراس من كلا زوميلنى قد صدقوا على قول بارمنيدس أنه لا شىء يمكن
أن يأتى من اللاوجود وكما سنرى فإن دراسته ليوقيبيوس وديموقريطس لها
خواص عديدة بشكل عام من الوجود الواحد غير المتغير عند بارمنيدس فى

" طريق الحقيقة " ولكن كيف يمكن رفض أفكار بارمينيدس عن التغير . كان هذا

هو الشاغل الرئيسى لكل الانساق الفلسفية السابقة على سقراط .

انه بينما أصر بارمينيدس على الاعتماد على أنه العقل فقط نجد امپازوقليس يعتمد على الحواس . لقد سلم بأنها أدوات حقيقية وسلم أيضا بأن العقل ضعيف كذ لك ، ويجب أن نستخدم كل وسيلة متاحة لدينا بما فى ذلك البصر والسمع والحواس الأخرى لادراك كل شىء (الشذرات ٢ ، ٣) .

الشذرات ١٢ ، ١٤ ترد فيها قضية بارمينيدس بأنه ليس هناك شىء من الممكن أن يوجد من اللاوجود ولكن امپادوقليس يستبقى فكرة التغير بأفكار غرد ما هو موجود . ان الأرض والماء والهواء والنار كلها موجودة ، وكانت موجودة — دائما ، وقد انتهيا التغير باختلاطهم ببعض وانفصالهم عن بعض وذلك تحت تأثير القوانين المتضادين اللتين يطلق عليها امپادوقليس الحب لا شىء باننى من اللاوجود . ولكن التغير يحذف ومن الممكن حدوثه وقد فسر هذا على أنه اختلاط وانفصال الجواهر الموجودة فعلا .

من وجهة نظر تاريخ النظريات العلمية ، اثنتان من ملاحق أساليب امپادوقليس مهمتان بالذات هما : تموره للعناصر الطبيعية واستخدامه لفكرة النسبة .

ان كلمة عنصر غامضة فهي تستخدم (١) للجواهر الأصلية — وهى الجواهر التى وجدت طالما وجدت أى شىء — و (ب) الجواهر البسيطة بمعنى

العناصر التي يمكن ان تتحلل اليها الاشياء المركبة والتي لا يمكن ان تترد أو
تتحل الى ما هو أبسط منها . وهناك آثار لكلا الفكرتين من الممكن وجودها
منذ وقت طويل قبل ايمان وقليس . ان ماء طاليس ولا محدود انكسندريس وريسا
شجرة تشاؤب هنريور يمكن اعتبارها ذات طبيعة عنصرية بالدرجة الاولى . وفكرة
ان الاشياء مركبة معينة أتت الى الوجود من اشياء أخرى أبسط قد ظهرت فكرة
جدا في الفكر وهكذا فان الاعتقاد بأن الكائنات البشرية مخلوقة من الأرض
والماء كان اعتقادا شائعا والذي تضمن على سبيل المثال في أسطورة بنسورة .
هنريود تقول الأسطورة : صنع هيفاستيوس رماندورا أول امرأة وذلك بخلط التراب
بالماء وجعله يتخذ شكلا . ان اكسانوفاني من كولوفون يكرر فكرة ان الكائنات
البشرية قد خلقت من التراب والماء وذلك في تفسير غير أسطوري وفي علم تكوين
الأرض الذي وضعه بارمنيدس في طريق الظن فان كل شئ مشتق من زوج من
الهادي هما : الضوء والظلام أو النور والظلمة .

لكن ايمان وقليس غير بشكل أكثر وضوحا من أي كاتب مكر عن فكرة
الجواهر تلك الفكرة الأصلية والبسيطة وحقيقة انه لم يستخدم ما أصبح مصطلحا
فنيا للعنصر في الاعريقية والذي لم يكن قد استخدم حتى عهد أفلاطون ولكن
يشير الى الأرض (التراب) والماء والهواء والنار على انها جذور بمعنى محدد
جدا .

أولا - الجذور نفسها لا تأتي الى الوجود ولكنها أزلية ولم تخلق بواسطة .

أى شىء : ان هذه الجذور عنصرية بهذا المعنى انها جواهر أصيلة .

وثانيا : من هذه الجذور - مع الحب والكراهية المسئولات عن اختلاط الجذور وانفصالها صنع أو خلق كل شىء آخر فى هذا العالم وفوق كل هسذا فان اهاذ وقليل قد صنع تميزا واضحا بين المركبات وما تتركب منه تلك المركبات . فى هذه ٢٣ على سبيل يقارن التنوع الملاحظ للأشياء المختلفة التى تأخذ للوجود من الجذور ، ويتنوع الألوان التى يستطيع الرسام أن يكونها من الأصباغ التى لديه وهو يختتم هذه الشذرة بالاصرار على أنه الجذور هى مصدر كل نسوع آخر من الجواهر ، حيث يقول :

" لا تدع الخطأ يقهر عقلك فليس هناك مصدا آخر غير هذا (ال) يقصد (الجذور الأربع) لكل الأشياء الغانية والتى تظهر فى أعداد ، لا حصر لها " .

ان فكرة العنصر المكون قد توصل اليها اهاذ وقليل بشكل أكمل تحديدا أكثر من أى فليسوف مكر فى فترة ما قبل سقراط . ان جذوره ازلية وبسيطة - انها الجواهر التى لا تقبل التحليل والتى من الممكن أن ترد اليها كل الأشياء ومع أن تصور العناصر مثل مفهوم العلماء الاغريق الآخرين يختلف عن الفهم الحديث فى مظهر واضح ولكنه حيوى : فانها ليست جواهر نقية كما بينما لقد اعتقد اهاذ وقليل أن الأشياء مخلوقة أو مصنوعة من التراب والماء والهواء والنار ولكن التراب اصطلاح يطبق على مجموعة واسعة من المواد الجامدة والمساء يستخدم بشكل عام ليس فقط للسوائل المختلفة ولكن المعادن أيضا (لأن المعادن

قابلة للذوبان) أو قابلة لأن تنصهر والهواء هو اصطلاح اغريقى لائى غاز .
لذلك لايجب علينا الاعتقاد بأن الجذور عند اهانزوقليس مواد نقية مثل
الاكسجين والهيدروجين فى كيمياء ما قبل لا فوازيبه من ناحية أخرى ربما
يساعدنا هذا على فهم اختيار اهانزوقليس الحقيقى للعناصر والذى (أى -
الاختيار) لا يعتبر تعسفيا بالكامل شلما يبدو منذ البداية ومهما كانت العوامل
الأخرى التى أثارت فى هذه النظرية فالتراب والماء والهواء تشكل بشكل قريب
جدا أحوال المادة فى الحالة الصلبة والسائلة والغازية : النار التى كان
يعتقد بأنها مادة أكثر منها عملا كانت متضمنة على أنها العنصر الرابع متشابهة
مع الثلاثة عناصر الأخرى .

أما الانجاز الثانى والهام لاهانزوقليس فى تطور النظرية الطبيعية يكمن
فى استخدامه لفكرة النسبة ، لقد رأينا أنه سلم بوجود جذور أربعة وجعل كل
الجواهر الأخرى مركبة منها ، ولكن اجابته على السؤال الصعب كيف أن عدد
محدود من الجذور يستطيع أن ينتج عددا غير محدود من الجواهر مختلفة ،
ان ما فعله هو ما يمكن أن يوصف بأنه تخمين ملهم . لقد قال بأن الجواهر
المختلفة تكون من جذور متحدة بنسب مختلفة ولقد افترض أن أى جوهر معين
يتكون دائما من الجذور متحدة بنسبة ثابتة ومحددة .

لنا تعليقان يجب أن نطرحهما على هذه النظرية :

الأول ، أن فكرة النسبة استخدمها الفيشاغوريون من قبل على نطاق واسع
فى نظريتهم الموسيقية وفى نظام تكوين الأرض الخاص عندهم وكذلك فى نظريتهم

الأخلاقية • والفكرة لا بد وأن لها بلا شك ارتباطات أخلاقية عند أهازقليس أيضا • لقد استخدم الانسجام مرادف للكلمة (أى الحب) • وكلاهما يدخل فى علم تكوين الأرض عند • وكذلك فى شعره الدينى يعتبر التطهير • الحب بشكل عام مهدأ يؤدى الى نتائج حسنة • بينما يصف الغلبة على أنها شر وملعونة •

الثانى • أن المدى الذى استخدم فيه التطبيق الفصل لنظريته على مواد معينة ومحدودة جدا • واثنان فقط من الشذرات الباقية تشير الى أن نسب الجذور فى المركبات المختلفة (شذرة ١٦) تقترح (نفترض) أن العظم يتكون من النار والماء والتراب بالنسب ٤ : ٢ : ٢ • وشذرة ١٨ تشير الى أن النار والأنواع المختلفة للحم مكونة من أربع جذور بنسب متساوية وهناك سبب خاص لهذا حيث أن الدم مقعد المعرفة والفهم • فان العناصر تقوم على أساس "الثل للثل" حتى عندما نتذكر الطبيعة الشذرة فانه يبدو من المحتمل أن أهازقليس قد قدم اقتراحات قوية راسخة عن تركيب قليل جدا من المواد فقط • ومن الواضح أنه لم يحاول أن يتبع هذه الاقتراحات بإجراء اختبارات على مواد مختلفة لالقاء الضوء على تركيبها ونظامها • ولكن قد رأى أن مجموعة كسيرة من المواد من الممكن أن تعد نظريا بافتراض أن الجذور تتحد بنسب مختلفة لقد ترك المسألة هكذا ولم يمارس فى أى مرحلة فكرة الاستقصاء داخل المشكلة (أو لاستقصاء عمق المشكلة) • كما يعد برنامجا للاستقصاء التجريبية • والآن وقد قيل كل هذا فان الانجاز الرئيسى الذى قدمته فكرته للنظرية الكيميائية يظل واضحا • ان قانون النسب الثانية يقرر أن المركبات الكيميائية تحتوى على

عناصرها المكونة في نسب ثابتة غير متغيرة في الوزن ، ولكن قبل وقت طويل من
 ارساء هذا القانون بالتجربة ، توصل اهازوقليس بالتخمين ، الى مبدأ عام
 مشابه لهذا .

وفي نفس الوقت تقريبا ، وكما فعل اهازوقليس ، قدم انكسانوراس من
 كلازوميناى حلا لمشكلة اطار التغير عند بارمنيدس حيث ان اهازوقليس نفسه ،
 شل بارمنيدس ، قد جاء من الحدود الغربية للعالم اليونانى فان اناكساغوراس
 قد ولد في ايونا وعاش معظم حياته في اثينا حيث كان صديقا ومعلما لبريكليس
 وحيث كان اهازوقليس أيضا شل بارمنيدس ويكتب بالشعر فان اناكساغوراس
 اتبع التقليد الايونى الذى اتبعه انكسيمندرس وانكيسانس وهيراقليطس ، واختار
 الشر كوسيط له . وبينما لم تقتصر مجالات اهازوقليس على التأليف في الطبيعة
 بل أيضا الشعر الدينى ، والذى يدين بالكثير منه الى المعتقدات الفيشاغورية
 فان اهتمامات اناكساغوراس كانت بالكامل في الفلسفة الطبيعية ، وقد اضطهد
 الاثينيون بتهمة الزندقة مع ان دوافع كانت يصنع خاصة أو أساسا للحط من شأن
 بريكليس سياسيا عن طريق اناكساغوراس والتساؤل حول ما اذا كان أيما من
 الفيلسوفين يعرف الآخر لازال موضوعا للبحث . ولكن بالرغم من هذا ، وبالرغم
 من الاختلافات المزاجية الواضحة بين كلا الفيلسوفين فان اجاباتهم لتحسدى
 فلسفة بارمنيدس كانت متفقة الى حد كبير تناول اناكساغوراس ، شل اهازوقليس
 مشكلة أسس المعرفة . والشذرة ٢١ تشير بصورة تقليدية الى ضعف الادراك عن
 طريق الحواس ، ولكن شذرة (١٢١) أكثر أهمية وأصالة ففيها يذكر

أناكساجوراس جداً أن الظواهر تدنا برؤية الأشياء الفاضة ، بمعنى أن
 أدلة الحواس تعطى الأساس للاستنتاجات فيما يخص ما لا يمكن ملاحظته مباشرة .
 وشل إيمارزوقليس ، يحل أناكساجوراس المشكلة الرئيسية التي خلقها بارمنيدس
 وذلك بالنكار غرور ما هو موجود ، بينما استبقى مبدأ أن لاشئ من الممكن أن
 يوجد من اللاوجود . في شذرة ١٧ يقول أن لاشئ يوجد ، أو يفسنى ،
 ولكن الشئ يكون مختلطاً ومفصل عن الأشياء الموجودة ، وقد كان هذا أيضاً
 كما لاحظنا هو موقف إيمارزوقليس : والآن ما كان أناكساجوراس يعنيه بالأشياء
 الموجودة مختلف تماماً عما كان يعنيه إيمارزوقليس بالاصطلاح المناظر لهذا .
 فحيث تعتبر الأشياء الموجودة بالنسبة لإيمارزوقليس والتي تختلط وتتصل هي
 الجذور الأربعة ، فإنها عند أناكساجوراس تشمل كل نوع من الجواهر الطبيعية
 ليس الشعر واللحم والذهب والحجر فحسب ولكن أيضاً المتعادلات مثل الحار
 والبارد والرطب والجاف وهكذا . . . وهذه تأخذ على أنها أشياء أكثر منها
 مجرد صفات وأحد المشكلات التي شغلت اهتمامه على وجه الخصوص هي تلك
 الخاصة بالغذاء والنسب لقد ذكر أرسطو أنه يسأل كيف يوجد الدم واللحم وذكر
 صدر من صادرنا المتأخرة بما يدل على أنه وضع السؤال في (شذرة ١٠) حيث
 يقول : كيف ستسنى للشعر أن يوجد من لاشعر أو كيف يأتي اللحم من لا لحم ؟
 والمشكلة تتمثل في أن الشعر واللحم وغيرهما لا بد وأنهما موجودة من قبل بشكل
 أو بآخر في الطعام أو الغذاء ، وعلى نفس النوال الخشب أو الورق والأنسواع
 المختلفة للفاكهة لا بد وأنهما قد وجدت من قبل في التراب والماء اللسذان

يعتبروا غذاء النباتات، وحقا يذكر اناكسا جوراس هذه النظرية في أكثر أشكالها شيوعا قائلا: "في كل شيء نسبة من كل شيء" ونظرا لأن ليس في أي وقت حدث بأن الشعر على سهيل المثال قد وجد من اللاشعر فمن الواضح أن الشمس واللحم وغيرهما لا بد وأنهما قد وجدت من الهداية في الخليط الأصلي لكل الأشياء.

في الهداية كما يقول اناكسا جوراس (شذرة ١) "كل الأشياء كانت مع بعضها" والآن أيضا "كل الأشياء لها نصيب في كل الأشياء" وما نعرفه بأنه قطعة ذهب هو غالبا ذهب ولكنه أيضا يحتوي على نسبة صغيرة من كل مادة أخرى، وما نعرفه بأنه قمح يحتوي على لحم وعظام ليس هذا فقط بل أيضا ذهب وحديد وحجر وكل نوع آخر من المواد الطبيعية، وعندما نهضم القمح فان بعضا من اللحم والعظم والدم يفصل ويصلق باللاحم والعظم والدم فسي أجسامنا ولكن عملية الانفصال لا تكن كاملة على الإطلاق نظرا لأنه تظل وهناك نسبة من كل شيء في كل شيء.

وبينما يعتقد امازوقليس أن العناصر الأربعة كافية لتفسير كل المسواد المعروفة، حيث تتحد الجذور الأربعة بنسب مختلفة لتشكيل مركبات مختلفة فان نحوى حجة اناكسا جوراس، انه ليس هناك مادة طبيعية أكثر عنصرية بالمعنى البسيط من أي مادة أخرى، ان كل نوع من المواد الطبيعية قد وجد في الخليط الأساسي عندما كانت كل الأشياء مع بعضها: وكل نوع من المواد الطبيعية يوجد

اليوم في كل شيء نراه حولنا . هذه بلا شك تهدد كنظرية غير اقتصادية وهى تكون هكذا اذا أخذنا في اعتبارنا عدد المواد التى سلم اناكساجوراس بوجودها في أى شيء وفي العالم بشكل عام ومن وجهة نظر أخرى تعتبر النظرية على العكس اقتصادية للغاية من حيث عدد الافتراضات التى تستخدمها انها محاولة لحل مجموعة كبيرة ومتنوعة من المشكلات المتصلة بالتغير وذلك باستخدام المبدأ القائل : " في كل شيء نسبة من كل شيء " اذن كلا من امانوئيليس واناكساجوراس قد قدما نظريات طبيعية ذكية وأصيلة ولكن أكثر النظريات شهرة وتأثير في الاقواق الفلسفية في القرن الخامس هي النظرية الذرية التى قدما لأول مرة ليوقيطسوس ثم طورها ديموقريطس الابديري وهى بحق تعتبر ذروة الفكر في العصر السابق على سقراط . ان مشكلة تقديرها قد هولت حيث يسلب البعض اقامة المقارنة والشبه بين النظرية الذرية القديمة والحديثة التى تحمل نفس الاسم مع أن هنالك اختلافات جوهرية في محتوى هذه النظريات ، وكذلك في الأسس التى قامت عليها وعلى سبيل المثال فنظرية دالتون تختلف عن النظرية القديمة في التسليم بوجود عناصر مختلفة وذلك لأن تحليل وانقسام الذرة في النظرية الذرية الحديثة ليس هو المقصود النظرية الذرية على الاطلاق بالمعنى الاغريقى حيث أن كلمة اتومون في الاغريقية تعنى اللانقسمة (غير القابلة للانقسام) والمسألة الرئيسية للذرية القديمة في شكلها الاصلى الذى ينتسب للقرن الخامس هو أن السموات والفراغ هما فقط الحقيقيان . ان الاختلافات بين الأشياء الطبيعية و (المادية)

بما في ذلك الاختلافات الكيفية وما نعتقد نحن بأنه اختلافات في المادة كلها قد تم شرحه في اصطلاحات معدلة الشكل وذلك في تشكيل أو ترتيب والموضع الذرات والاشعة التي أوردنا ارسطو لتصوير هذه الثلاث طرز من الاختلافات بين الذرات هي (شكل و ترتيب ووضع) .

ان الذرات لا محددة (لا متناهية) في العدد ومنتشرة في الفراغ اللامتناهي وهي في حركة مستمرة وحركاتها تساعد على حدوث اصطدامات مستمرة فيما بينها . وينتج عن هذه الاصطدامات اتجاهين اما أن الذرات تنباعد عن بعضها البعض واما اذا كانت الذرات ذات شكل واحد فانها عندئذ سوف تناظر بعضها البعض وتتعدد لتكون أجساما مركبة . وطبقا لهذا فان تغيير كل نوع يفسر طبقا لاتحاد أو اختلاط وانفصال الذرات . وعلى هذا فان المركبات المشكلة بهذه الصورة ذات صفات محسوسة متنوعة مثل اللون والتذوق (أى الطعم) والحرارة وهكذا . . . ولكن الذرات نفسها لا تتغير في مادتها . ان هذه النظرية أخذت على أنها اجابة على المشكلات التي اثارها بارمنيدس والفلاسفة الايليين الآخريين وبافتراض وجود مادة مفردة واحدة العنصر فقد ظل لوقيوس أقرب الى مفهوم بارمنيدس أكثر من اماروقليس واناكساغورا . وشل الوجود الواحد الغير متغير في طريق الحقيقة فان كل ذرة مفردة لا تولد وغير قابلة للتحطيم وغير قابلة للتغيير ومتجانسة وجامدة وغير قابلة للانقسام وربما يقال أن لوقيوس افترض كثيرا لا متناهيا للواحد الايلي وريسا تأثير بشكل مباشر بالبراهين التي قدمها ميلسيوس عندما حاول أن يوضح أنه

" اذا كان هناك كثرة فانها ستكون على الحالة التي يوجد عليها الواحد " .

شذرة ٨ : ومع أن ملسيوس قصد فعلا هذه الحجة ليقترح سخافة فكرة الكثرة فان ليوقيوس اعتقد أن " افتراض تعدد الأشياء يحل مشكلة التغير مثل الاليمين تماما كذلك انفق ليوقيوس أيضا مع الاليمين في أن الحركة تكون مستحيلة بدون الفراغ . فبينما انكر الاليمون وجود الفراغ فان الوقيوس يشير الى أنه ليس فقط الوجود أو ما هو موجود أي الذرات هو الحقيقي ، بل أيضا اللاوجود أو ما هو ليس موجود أي الفراغ ، لقد كانت هذه هي الخطوة الرئيسية التي ركز عليها انصار التعدد والتغير وأن الفراغ هو ما يفعل بين الذرات وهو ما تتحرك خلاله هذه الذرات .

ان الملاح الأساسية لنظرية الذريين المقترحة للاجابة على الاليمين واضحة ولكن الى أي حد يمارس لوقيوس يود يقرطيس نظريتهما أو طباقهما بالتفصيل ؟ مرة أخرى علينا أن نسمح للافتراضات بأن تأخذ طريقها ، والسبب في هذا أن معلوماتنا معظمها مقتبس من معادرمعادمة للذريية . وحتى مع هذا فانه يبدو من المحتمل أولا أن الذريين قد تركوا بعض الصعوبات الخاصة بالمفاهيم في نظريتهم بدون حل .

وثانياً - أنهم كانوا في محاولاتهم للتطبيق يشرحون ظواهر معينة وهسهل سبيل المثال ليس من الواضح اذا ما كانوا قد اعتبروا ذراتهم غير قابلة للانقسام رياضياً مثلما هي كذلك طبيعياً . من المؤكد أن الذرات لا يمكن أن تنقسم ولكن

هل اعتبروها (أى الذرات) منطقيا أو رياضيا غير قابلة للانقسام بمعنى لانها ليست لها أجزاء؟ نحن لانستطيع التأكد من الاجابة على هذا السؤال ولكن بعض النصوص عند أرسطو تبدو وانها تخترض بانهم لم يقيسوا تميزا بين حسنة ود القابلية للانقسام الطبيعية والرياضية .

إذا لم يكن أرسطو أساء تشيلهم بشكل كبير فانهم يدون وكانهم لا يعرفون أن الذرات تختلف في شكلها ، وهذا يتضمن أن أجزاء وعلى هذا يجب أن تعتبر قابلة للانقسام رياضيا .

ومرة ثانية ، بعض من هادونا يفترض أن التسرع في كل من أشكال وأحجام الذرات لامتناهى . أن المعادين للذرية قد استغلوا هذا الافتراض لاثسارة المرافيل أو الاعتراضات على هذه النظرية . ولكن بينما نستطيع أن نكون متأكدين أن هذا هو الاستنتاج الذى سيقاومه كل من لوقيوس ود يقرطس فاننا لانستطيع أن نكون متأكدين من أى دفاع سيتقدمون به أو إذا ما كان حقيقة هناك صعوبة متقابلهم .

لقد كان لهوقيوس بلا شك مشغولا عن أسس النظرية الذرية ولكن ليس هناك سوى أدلة ضئيلة على أنه قد حاول تطبيق نظريته بالتفصيل لشرح الظواهر الطبيعية أن موقفه يبدو مشابها لموقف اهازوقليس الذى أدرك كيف من الممكن أن تحسب (أو توضع في الاعتبار) مديا مجموعة ضخمة ومتنوعة من المركبات . أورد القليل من الافتراضات القوية فيما يخص تركيب مواد معينة . من ناحية أخرى

فان اهتمامات ديمقريطس كانت شديدة الاتساع ومع أنه لم يبق لدينا من عمله
او لاستدراة قليلة بأن عناوين كتبه تشير الى مدى استفساراته . ويغض النظر عن
الطبيعيات وعلم تكوين الأرض ، فقد كتب في الفلك والحيوان والنبات والطب
بجانب تأليف المقالات في عدد من الموضوعات الفنية مثال الزراعة والرسم
وأعمال الحرب . كما أنه طبق النظرية الذرية بالتفصيل على الأقل في مجال
واحد . هو نظريته الخاصة بالصفات الكيفية المحسوسة في نظرية المعرفة
يصف المعرفة المدركة عن طريق الحواس بأنها معرفة ذهنية تتناقض مع المعرفة
الشرعية أو المعترف بها ، للعقل مع أنه اعترف بأن العقل يقتبس معطياته عن
طريق الحواس . وما تحسه الحواس ما هو الا الكيفيات الثانوية التي ترجع
الى اختلافات في الشكل والحجم وترتيب أو تنظيم الذرات ، ولكن الذرات
والفراغ هم فقط الحقيقتان وهذه الكيفيات الثانوية توجد " بالعرف فقط " ولقد
قدم نظريات مفصلة لتبيين المحتوى العام لهذه النظرية عرضها ونقد هــ
تينيقراطس في كتابه عن الحواس والتي أورد فيها مذاقا وألوانا وروائح وهكذا
لاشكال " الهيئات " ذرية معينة . وهكذا فان اسذاق الحاض يتألف من ذرات
زوايا وصغيرة وعقلية ، والذذاق الحلو يتألف من ذرات دائرية ، معتدلة الحجم .
كما أنه ربط مئة ثانية بين ما يعتقد انها الاربعة ألوان الحديثة وهي : الأبيض
والأسود والأخضر والأصفر ، وبين أشكال معينة لترتيب أو تنظيم الذرات ، وفسر
الألوان الأخرى على أنها مركبات من هذه الألوان الاربعة هذه هي المحاولة
الأولى لاعطاء تفسير مفصل للاشاس الطبيعي للاحاس . ومع هذا ربما

نلاحظ أنه بالرغم من ذلك، وبراعة النظرية الذرية أنه عندما أراد ديمقريطس أن يطبقها بالتفصيل فإنه قد أورد قياسات طبيعية ركيكة والتي فيها المذاق الحريف على سبيل المثال يرتبط بالأشكال ذات الزوايا الحادة .

وابجازا لكل ما تقدم كان الشاغل الرئيسي للفلاسفة المتأخرين فيما قبل سقراط هو مشكلة التغير . حقيقة لقد قدموا تفسيرات لكثير من المشكلات المختلفة في علم الظواهر الجوية ، وعلم تكوين الطبقات (الأرض) والتضريح وعلم الأجنة وفي مجالات أخرى . وهكذا فإن مثل هذه الأدلة مثل لماذا البحر مالح ؟ ولماذا يفيض النهر ؟ قد نوقشت كثيرا وفي القرن الخامس . لقد كان أماروفليس واحدا من هؤلاء الذين حاولوا شرح عملية التنفس والتي قارن فيها بين أسلوب التنفس ودخول وخروج النفس من الجسم وبين الرافعة المائية القديمة وهي أداة لرفع المياه .

إن المشكلة الرئيسية في الفلسفة الطبيعية كانت مشكلة عامة ، طبيعية الوجود والتغير والجابات المقترحة تأخذ شكل سلسلة من النظريات الطبيعية بمعنى تفسيرات الجواهر الأخيرة للمادة . ولكن المشكلة أصلا كانت فلسفية وأخذت شكلها الجاد من خلال أفكار أرسطو . إمكانية التغير ، وكان كل واحد من النظريين القرن الخامس يقدر أنه لكي يتعامل مع مشكلة أرسطو فمن الضروري حل مشكلة أسس المعرفة . لقد كانت الطبيعيات حقا مرتبطة بالاستهولوجيا نفس

القرن الخامس كما كان الشاغل الرئيسى للفلاسفة : أهاذو قلهى ،
 واناكساجوراس وليوقيطوس وديموقريطس ، لى فقط فى هراج أبحاثهم ،
 ولكن أيضا فى مناقشات طبيعىة شديدة التجسريد ، واللى لم يؤخذ فيها
 بالمعطيات التجسريدية التى من الممكن أن تقدم لتأييد النظرية بقسدر
 اعتمادها على تطابق واتساق البراهين .

الفصل السابع

المسطائية وسقراط

التصق اسم سقراط بالسفسطائية طوال تاريخ الفلسفة ، وقد سبب هذا بعض الخلط لمن لا يعرفون شخصية سقراط حق المعرفة . وربما كان افلاطون احد الاسباب التي دفعت الى هذا الخلط ، اذ اننا نجد سقراط هو الشخصية المركزية في محاوراته المتعمدة . ونحن هنا لا نناقش هذا الامر ، وانما نناقش الاراء التي ذهبت اليها السفسطائية وكيفية مواجهه سقراط لها . وهذه الاراء كما يمكن ان نراها معاصره دائما . فشخصيه سقراط من الشخصيات التي تصلح للحدث في كل العصور ، ومرجع هذا انه يتناول مواقف ومساءئل ومشكلات تتصل بالانسان اتصالا وثيقا ، فهو على سبيل المثال يناقش العداله والتقوى والفضيلة والاخلاق والخلود . . . وما الى ذلك من الموضوعات ، وكما نرى فان حياقالانسان في هذا العالم تتصل بكل هذه الاشياء ، ان لم تكن هي في صميمها . اصف الى هذا ان النظر والعمل لا ينفصلان عند سقراط ، فاقواله ورائه تشق بصورة مذهله مع سلوكه ، وهذا يعني ان السلوك العملى عند سقراط يأتي ليحقق التأمل النظرى وهناك امثله وشواهد عديده على هذا : كان سقراط يحب بلاد ، حبا شديدا وقد ظل الى آخرايام حياته متمسكا بهذا المبدأ فرفض ان يسجل له اصدقاء مهمه الهرب قبل تجرع السم فرارا من الطغيان . وحاول تخليص بلاد من حكم الطغيان بان دفع حياته ثمنا لهذا الخلاص . وهكذا نجد امثله وشواهد كثيرة تشير الى اى صنف من الرجال كان سقراط .

والذى لا شك فيه ان افلاطون حاول قدر جهده بذلك ونفاذ بصيرته نادرين ان يضفي على سقراط اعظم الصفات . فمن ينظر الى حال المجتمع اليوناني في عصر سقراط وعصر افلاطون ايضا يجد ان الفساد والانحلال قد استشرى في كل مكان الى ان اصاب النفوس ذاتها ، فتخرقت تلك الروح اليونانية العظيمة التي انتجت قريحتها فكرا ونظرا فلسفيا للانسان . اراء افلاطون ان يدرك الخطر ويدفعه عن الامة ، فانطق سقراط افكاره ، واضفى عليه من الصفات ما يريد تحقيقها للوطن والمواطن حتى يعلى من شأن بلاد . ولكن ما هي قضية تدهور الروح

اليونانية في هذا العصر ؟ وكيف كشفت عن ذاتها في الفكر السفسطائي ؟ وكيف السبيل الى اصلاح الفساد ؟ لا شك ان الوطن يحتاج الى سقراط ، حتى لو كان الوصول الى الاصلاح واعلاه شأن الامة بتضحيه تأتي من سقراط الذي يضفي على الفكر في هذه المرحلة طابعا دراميا .

ظهر السفسطائيون في القرن الخامس قبل الميلاد وفدوا من ايطاليا الى اثينا ليعلموا الشباب البلاغة والخطابة ، ويتكسبوا من هذا التعليم . وقد جرت العادة في بلاد اليونان الا يتلقى المعلم او الحكيم او الفيلسوف اجرا على تعليمه . ومع ان هذه النقطة كانت سبق في تاريخ السفسطائية ، الا انهم مع هذا استحسنوا على سمع الشباب ، وهكذا اسلم الشباب انه لارائهم ، خاصة وانهم اعتمدوا الجدول طريقة مثلى للتعليم في ذلك العصر ، كيف ؟

عادة نجد كتب تاريخ الفلسفة تظهر حركة السفسطائيين كحركة مضادة لفكر بارمنيدس وزينون ، ولكنهم في واقع الامر كانوا الاتباع المخلصين للحركة الايليية لانهم كانوا يستخدمون نفس الادوات الفكرية التي استخدمتها الايليية ، ولكنهم ايضا يتميزون عنهم بشي آخر ، انهم اخذ في تعليم الشباب في الخطابة واتخذوا من الفلسفة والخطابة وسيلة لجمع المال وتكوين الثروات الطائلة . وهم كانوا يقصدون التلاميذ الميسرين الذين ينحدرون من الطبقات الراقية في المجتمع الاثيني ، ويعلمونهم فن ترجيح رأى على آخر ، وكيف يمكنهم الاستفادة من قول المتحدث ، وبذلك استخدموا قوة الحجة وهي ذات المشكلة التي اهتم بها بارمنيدس وهيراقليطس في الحديث عن الوجود ولنقدم لذلك احد الامثلة : ان بارمنيدس في معالجته لمشكلة الوجود استبعد من الكون المنطقي كل ما لا يقبل الصياغة ونسق عبارات الثبات ، وينتهي الى نتيجة حتمية تفيد الوحدة التامة بين الوجود والقسول الوجود في نظر بارمنيدس كما نعلم هو كل ما يمكن ان يكون موضوع حديث منطقي متماسك ، وما خلا ذلك هو اللاوجود بعينه . وهنا يتضح لنا كيف استطاع بارمنيدس

ان يقيم مطابقه بين ما هو موجود وما هو معقول على هذا الوجود .

أدرك السفسطائيون ان ما يضاف على الوجود عند بارمنيدس وجوده المنطقي هو القول الذي يمكنه ان يخلق مظهر الوجود على الاشياء التي يهتم بها الرأي . ومن هنا فهم هو لا ان مصدر الخطأ عند المدرسه الايلية يتمثل في الاعتقاد بان الوجود هو الذي يضيف الحقيقة على القول ، على حين الموقف الصحيح يتمثل في ان القول له السبق على الوجود ، وانه هو الذي يعطي الوجود هويته .

اذ ن انطلقت السفسطائية من افكار بارمنيدس التي تعالج مشكلة الوجود ، وعلاقة الوجود بالقول : قدم بارمنيدس الوجود على القول ، وقدمت السفسطائية القول على الوجود . وتقديم القول على الوجود يعنى ضرورة الاهتمام باللغة فهي المفتاح الحقيقي للمشكلة وكيفية معالجتها .

ومن اهم الشخصيات السفسطائية التي احتفظ لنا بها تاريخ الفلسفة شخصيه جورجياس وشخصيه بروتاغوراس .

اما جورجياس فقد وفد الى اثينا من صقلية (في حدود عام ٤٢٧ ق م) ليدافع ان احد مواطنيه ، وقد اخذ على الاثينيين عقولهم لفصاحته . وتذكر كاست تاريخ الفلسفة ان جورجياس ذهب الى ثلاث قضايا رئيسية اودعها مؤلفه " نفسي اللاوجود والطبيعه "

القضية الاولى :

=====

ويشير فيها الى موقفه المركزي من الوجود واللاوجود ، حيث يزعم انسه

لا يوجد شيء على الإطلاق ، من الفرض القائل بأنه لا يوجد لا وجود ، فإذا كان هناك لا وجود لتضمن هذا ان شيئاً ما يمكنه ان يوجد والا يوجد في نفس الوقت .
كذلك الوجود غير موجود ، لأنه اذا كان غير موجود كان لا نهائياً ، واذا كان لا نهائياً فان المكان لا يحويه . فليس الوجود واحداً ولا كثيراً اذن . ولما كان اللاوجود لا يوجد وان الوجود هو لا وجود ، فانه لا يوجد شيء على الإطلاق ، ولا يمكن لنا ان نتصور انفصالاً بين الوجود والفكر .

القضية الثانية :

=====

حتى اذا افترضنا ان هناك وجوداً فلن نستطيع ان ندركه . والسبب في هذا انه يلزم ان يكون موضوع فكرنا حقيقة لمجرد وجوده في فكر حتى يمكننا ان نتأكد من ان الوجود موضوع فكرنا . ومن ثم اذا صح ان يكون فالوجود ليس موضوع فكره . فقد يحدث كذلك للموجود الا يكون موضوع فكر . ولذا فانه ليس من المعقول ان نقول ان كل ما نفكر فيه موجود .

القضية الثالثة :

=====

ان الوجود لا يمكن التعبير عنه ، او به . لأن لا يمكن نقل الوجود الى الغير . انه اذا افترضنا امكان ادراك الوجود بالحس وادواته ، فان هذا لا يمنع ان الحقيقة الخارجية تنقل اليها ما هو مخالف للكلمة المنطوقة . فليس يمكن للمرئي مثلاً ان يصبح مسموعاً بطريق الكلمة ؟ انه من الواضح ان الكلمة ليست هي التي تعبر عما هو خارج عنا ، وانما المعطى الخارجي هو الذي يوحى لنا بالكلمة . ومن ثم فاذا كان الكلام يختلف عن الواقع ، فان هذا يتضمن انه لا يمكن اثبات اللاوجود بأي صورة لأنه لا يمكن نقله الى الغير .

على هذا الاساس ذهب جورجياس الى انه لا يمكن للفيلسوف ان يوفق

بين ظواهر العالم (على اعتبار ان الطبيعه الخارجيه للعالم خادعه) وبين القول المنطقي . وانما اقصى ما يمكن ان يصل اليه الانسان يتمثل في تحقيق نوع من الانسجام مع العالم ، ويحرص على استخدام قوه الكلمه بصورة تفيد ، فسي انتهاز الفرص لتحقيق ما هو ملائم له .

اما جيورجياس فقد ذهب الى قضية اخرى هامة يؤكد فيها الانسان مقياس الاشياء جميعا ، وهذه القضية تشير الى تضمنات هامة ان هي تشير اول ما تشير الى ان الرأي الذي يكونه عن الاشياء يختلف باختلاف الناس ، اي انه يختلف من شخص الى آخر ، ومن ثم فان معنى الاشياء لا بد وان يكون مختلفا عندنا جميعا . ويترتب على هذا انه لا توجد هناك ثمة حقيقة متفق عليها بيننا جميعا .

تلك هي اهم الاراء التي ذهبت اليها السفسطائية متمثلة في جورجياس وبروتاغوراس . وهذا الموقف كان يعنى تحولا خطيرا في الفلسفة ان انه حول الفكر والنظر من العالم الخارجي الى الانسان ، او من الخارج الى الداخل ، او بصورة اخرى من مبحث الانطولوجيا (الوجود) الى مبحث الاستحولوجيا (المعرفة) . فالتضاي جميعا تقوم على بحث مشكلة المعرفة واللغة . فكيف يستطيع سقراط ان يجمع بينيه الموقف ؟ هذا ما ينبغي علينا ان نتوجه الى فهمه الان .

ادرك سقراط ان نزع السفسطائية شكيه بلا ريب ، فالمعرفة عندهم وهم ، ومن خلال هذا الوهم تم القضاء على كل معرفه . فكأن الشك عندهم فسي المعرفة كان وسيلة للقضاء على المعرفة بالصورة التي وجدناها عند الفلاسفة القدماء . وهنا كان على سقراط ان يواجه المسألة بصورة او بأخرى ، والمدخل الذي سيتخذه سقراط لمعالجة المشكلة سيتوقف عليه مصير الفكر والنظر . لذلك بدأ سقراط بدايه واضحه من خلال البحث في الماهيات ، اي ماهيات الاشياء ، لكي يثبت اركان المعرفة ، ولكن هذا البحث يتطلب منهجا دقيقا يعصنا من

من الخطأ الى حد ما ، وقد وجه في منهج الجدل ذاته مدخلا ملائما لتناول مشكلته ونحن نلمس هذا الاتجاه عند سقراط في اكثر من موضع بذكره افلاطون ، ~~عند~~ على سبيل المثال بحث سقراط عن الفضيلة او العدالة او الشجاعة او التقوى او غيرها ، نجد انه يتجه على الفور الى محاوره محدثه من نقطة مركزيه ليصل الى هدفه ~~في~~ في نهايه الامر وهو تعريف هذا الشيء او ذاك ، ولكن هذا التعريف لا يتوصل اليه من يحاور سقراط دفعه واحده ، ولكنه يتوصل اليه من خلال سلسلة طويلة من الاسئلة والحوار . ويلاحظ ايضا ان التعريف الذي يتجه اليه سقراط في معظم الحالات هو التعريف الجامع المانع ، اى ذلك التعريف الذي نطلق منطقياً التعريف بالحد . والسؤال الان : هل مجرد الحوار وسلسلة الاسئلة تؤدي الى التعريف بالحد ؟

لا شك ان سقراط وهو الفيلسوف المنظم الدقيق لا يفترض ابتداءً ان مجرد الحوار يؤدي الى الوصول للماهيه ، وانما نحن نجد الغايه تتحقق عنده وفقاً لوسيلة معينه ، وهي المنهج . وما يمكن ان نلاحظه بهذا الصدد ان المنهج السقراطي فريد من نوعه في العصر القديم ، وانه جوهر فلسفة سقراط ، وهذا المنهج هو ما اظهره مختلف الكتاب عن سقراط تحت اسما متعدد ، منها "الشك المنهجي" او "الجدل" على سبيل المثال . ولنا ان نعرف ان الفرنسيين من مؤرخي الفلسفة يفضلون استخدام مصطلح "الشك المنهجي" ، اما الان ان يفضلون مصطلح "الجدل" .

والشك المنهجي عند سقراط يقوم على خطوتين هاتين : اما الاولى فهي مرحله التهكم . واما الثانية فهي مرحله التوليد .

اما مرحله التهكم فنجد ان سقراط ينزع فيها دائما الى تأكيد جعله بحقيقه الموضوع الذي يبحثه ، فيلقي في روع الخصم او المحاور انه يجهل الموضوع تماما ، ثم يبدأ معه في الحوار ليثبت له في تنايا هذا الحوار عدم معرفته

بالموضوع، وتلك هما اول خطوه من خطوات التهم السقراطي . ويعتقد محدث
سقراط بصحة موقف سقراط وانه حقيقه جاهل ، ويبدأ المحدث يلقي بكل ما لديه
من معلومات وافكار حول الموضوع لكي يرشد سقراط ويدله على الحقيقه ، ولكن
سقراط يستمر في هذا الاتجاه الى ان يكشف لمحدثه بالاسئلة التي يلقيها عليه
ان لا يعرف الحقيقه ايضا ، وهذا ياتي من محاولته ايقاع الخصم في التناقض
الذي يكشف عن حقيقه هامه وهي جهل الخصم ايضا بموضوع الحديث المطلوب
تعريفه . وبالتالي يصبح الجهل هو القاسم المشترك - مؤقتا - بين سقراط
ومحاوره . هذا الجهل كما قلنا انتهى اليه سقراط من مجرد التناقض الذي لاحظته
من ثنايا الحديث . وبطبيعته الحال فان هذا التناقض لا يرجع الى خطأ منطقي
ارتكبه محدث سقراط بقدر ما يرجع الى زيف الافكار والاراء السابقة التي تعلمها
وانتقلت اليه . فضلا عن هذا ان سقراط يكشف في المناوره عن ميزه هامه وهي
انه يعلم انه جاهل . على حين ان محدثه جاهل ولا يعترف بهذا الجهل ، بل
يعتقد ان معرفته هي الحق . هذا هو معنى التهم عند سقراط . ولكن هذا
المنهج لا يكتمل الا اذا استتبع بالخطوه الثانية او ما نطلق عليه مرحلة التوليد .

وفي مرحلة التوليد تأتي اهميه الافكار السقراطيه ، اذا اننا كما نعلم
من المحاورات ان الاسئلة التي يلقيها سقراط على محدثه تنير الافكار في نفسه
ونفس الحاضرين وهنا يأتي دور سقراط . يبدأ سقراط من حديثه بحث الافكار
الشائعة لدى الناس لكي يصل الى ماهية الاشياء ، وبعد ان يتوصل الى ماهية
الشيء او ماهيات متعددة ، يشير الى محاوره بأى تعريف يرضى او يقبل ، هل
بالتعريفات الزائفة ، ام بالتعريف الصحيح الذي تم التوصل اليه اخيرا . ولهذا
وجدنا سقراط يستنتج كل الحالات التي تنطبق على الشيء موضوع البحث ، ويكشف
عن كل الوجه التي تتصل بالموضوع حتى ينتهي الى التعريف الصحيح . ومن
الملاحظ ان سقراط في بحثه هذا كان حين يتوصل الى تعريف ما يتزع دائما الى
اثبات كل الاشياء الاخرى المخالفة لهذا التعريف ، ثم يطابق بين التعريف الصحيح

والتعريف عن طريق التضاد ، ليثبت للخصم ان هناك حالة واحدة فقط ينطبق عليها
التعريف الصحيح ، اما التعريف الزائف فينطبق على عدد كبير من الحالات ، وتلك
اول خطوه في بناء العلم بالاشياء او التوصل للماهيه .

اذن يتضح لنا ما سبق ان وجود سقراط ضرورة تقتضيها المجتمعات
حين يتألم الفكر فيها ، وهكذا كان الحال في بلاد اليونان في عصر سقراط ، مما
دفع بهذه الشخصية العبقريه الى ساحه الفكر ليعيد الامور الى وضعها الصحيح ،
ويخلص الامه من ازمته . حقيقة - كما يرى لنا تاريخ الفلسفة - لقد استشهد
سقراط في سبيل الدفاع عن آرائه وافكاره التي قيل انها مفسده للعقول وللشباب
وكانت امام سقراط الفرص المتعدده ليلوذ بالقرار او يتراجع عن افكاره ، او يسترحم
قضائه قبل تجرع السم ، ولكنه ابى ورفض كل هذا ، وفضل الموت بشجاعه عن خيانه
صوت الضمير والحق بداخله . يقول سقراط في نهايه دفاعه امام قضاء اثينا
" لنقلب النظر في الامر ، وسنرى ان ثمة بارقه قويه من الامل تبشر بان الموت خير .
فاجدى اثنتين : اما ان يكون الموت عدما وغيوبه تامه ، واما ان يكون كما يروى
عنه الناس تغيرا وانتقالا للنفس من هذا العالم الى عالم آخر . فلو فرضتم فيسيه
انعدام الشعور ، وانه كرقده النائم الذي لا تزجه حتى اشباح الرؤوس ، ففسيه
الموت نفع لا نزاع فيه ، لانه لو اتيج لانسان ان يقضي ليله لا يزج نعاسه
فيها شي ، وحتى ولا احلامه ، ثم قارنها بما سلف في حياته من ليال وايام ، وسئل
بعد ذلك : كم يوما وليلة قضاها بين اعوامه وكانت ابهج من تلك الليله واسعد ؟
فلا احسب احدا - ولا اختص بالقول احدا - بل لن نجد حتى اعظم الملوك
بين ايامه ولياليه كثيرا من اشباهها . فاذا كان الموت كهذا فانعم به ، وليس
الخلود اذن الا لهلواحده : اما ان كان الموت ارتحالا الى مكان آخر ، حيث
يستقر الموت جميعا كما يقال ، فاي خير يمكن ان يكون اعظم من هذا ايها
الإصداق والقضاء . واذا كان حقا انه اذا ابلغ الرجل ذلك العالم الادنى
خلص من اساطين العدل في هذا العالم ، والغى قضاء بمعنى الكلمه الصحيح .

ان يقال ان القضاء هناك من ايدى مينوس، ورا دامتوس، وايكوس، وترتوليموس،
وسائسرا بناء الله الذين عمروا حياتهم باقم الاخلاق، فما احب الى النفس
ذاك الارتحال، وهل يضمن الرجل بشي* اذا اتيج له ان يتكلم مع اورفيوس، وموسيوس،
وهزيود، وهوميروس؟ كلا لو كان هذا حقا فذروني امت مرة ومرة، فأصادق متا عارائعا
في مكان استطيع فيه ان اتحدث الى بالاميدس، واجاكس بن تلابون، وغيرهم
من الابطال القدامى الذين تجرعوا المنون بسبب قضا غالم، ولاظنني حين
اقارني الان الامي بالامهم الا مغتبطا مسرورا وفوق هذا سوف اتمكن من استئناف
بحثي المعرفة الحق، والمعرفة الزائفة، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثاني،
وسأكشف عن الحكيم الصحيح، ومن يدعى الحكمة باطلا. بماذا يضمن الرجل
ايها القضاء، اذا اتيج له ان يمتحن قائد الحملة الطرواديه الكبرى او اديس
اوسفوس وغيره؟ ممن لا يقيمون تحت الحصر رجالا ونساء؟ الا ما اعظمها
غبطة لا تحد تلك التي اجدها في نقاشهم ومحاورتهم، لانهم في ذلك العالم
لن يقضوا على احد بالموت من اجل هذا. كلا ولا ريب هذا فضلا عما يصادفهم
الناس في ذلك العالم من سعادة عزت على هذه الدنيا فان صح ما قال فهم
ثمه خالدون.

فابتسموا ان للموت ايها القضاة واعلموا علم اليقين انه يستحيل على
الرجل الصالح ان يصاب بسوء، لا من حياته ولا بعد موته، فلن تهمله الالهة،
ولن تهمل ما يتصل به، كلا، وليست ساعتى الازمة قد جاءت بها المصادفة
العمياء، فلست ارتاب في ان الموت مع الحرية خير لي، ولذلك لم تشر مشيرتي
بشي* . ولست لهذا غاضبا من المدهمين، او ممن حكموا علي، فما نالني منهم
اسامة، ولو ان احدا منهم لم يقصد الى ان يعمل معي خيرا هو قد اعانيهم
لهذا عتابا رقيقا.

وان لي عندهم لرجاء، فانا التمس ايها الاصدقاء، اذا ماشب ابنائي،

ان تنزلوا بهم العقاب ، واحب ان تؤذهم كما آذيتكم ، وذلك ان بدا منهم اهتمام
بالثروة ، او بأى شيء ، اكثر مما يهتمون بالفضيلة ، او اذا هم ادعوا انهم شيء ،
وكانوا في حقيقه الامر لا شيء . ان فأنحوا عليهم باللائمة كما فعلت معكم ،
لا همالهم ما ينبغي ان يبدلوا فيه عنايتهم ، ولظنهم انهم شيء على حين انهم
في الواقع لا شيء . فاذا فعلتم هذا ، اكون قد نالني ونال ابنائي العدل على
أيديكم .

لقد ازفت ساعه الرحيل ، وسينصرف كل منا الى سبيله ، فانا الى
الموت وانتم الى الحياه ، والله وحده علم بايهما خير .

الفصل الثامن

أفلاطون حياته ومؤلفاته

حياته :

=====

ولد افلاطون حسبما تزعم الكتابات المختلفة في اثينا لاسره عريفه
كان لها الصدارة في الحزب الارستقراطي ، وتبوأت مكانه سياسي عاليه فسياسي
اثينا .

نهل افلاطون من ثقافه الطبقة الارستقراطية وقرأ شعر هوميروس ،
ونظم الشعر التمثيلي ، ثم درس العلم المختلفة وظهر ميلا قويا للرياضيات
وتتلمذ على احد اتباع هيراقليطس واطلع على كتب الفلاسفة .

تعرف الى سقراط وهو في العشرين من عمره عن طريق بعض اشقائه
واقاربه ، وكان هو " يجلسون الى سقراط دائما " الا ان افلاطون احبب بسقراط
فلازمه .

وفي الثالثة والعشرين من عمره اغتصب بعض اهله واصدقائه السلطه
بمساعده اسبرطه ، وارادوا ان يقلدوه مناصب هامه ، بفضل الانتظار ، وطغى
الارستقراطيون وقتلوا خصومهم وصادروا ممتلكاتهم ، ثم ما لبثوا ان انقسموا على
انفسهم ، فاشاعوا الفساد في المدينه . وقد استطاع الشعب ان يهزمهم ، واتصرت
الديمقراطيه ، وهنا اراد افلاطون ان يمد يده للمعاونه في ترسيخ العداله في
بلاده ، ولكن سرعان ما اتت الديمقراطية على كل ما تبقى من الفكر فاعدم سقراطه
ولذا يشاء افلاطون من السياسة ، وذهب الى ان الحكومه العادله لا تحكم البلاد
ارتجالا ، وانما يجب ان يهتد لرجالها بالتربية والتعليم ، فانفق حياته يفكر
في النظام السياسي من خلال الفلسفة .

وموت سقراط حزن افلاطون وغادر اثينا الى ميغارى وهناك قضى فترة

من الزمن ، ثم قصد مصر وتورينا . وفي مصر اتصل بالعلماء ورجال اللاهوت . وبينما هو في مصر نشبت الحرب بين اسبرطه واثينا ، حيث حالف ملك مصر اسبرطه فاضطر افلاطون الى مغادره مصر الى اثينا التي اقام بها فترة الحرب حيث كرس وقته للدرس والاطلاع . وما ان انتهت الحرب حتى رحل الى جنوب ايطاليا فوقف هناك على اصول المذهب الفيثاغوري . وفي هذه الفترة تعرض لبعض انواع الملاحقه السياسية من اعدائه الذين وشوا به عند الملك ، فامر باعتقاله ووضع في سفينه اقلعت به وبيع في سوق الرقيق حيث اقتداه رجل من قورينثيا كان سبق له معرفته في المدينه .

ولما عاد الى اثينا انشأ في عام ٣٨٢ ق م . مدرسته المشهورة التي سميت بالاكاديمية ، وظل يعلم فيها ويكتب اربعين سنة . وفي المدرسة كانت تتداول جميع انواع المعارف والعلم ، حيث كان العلماء يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والاخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم .

مؤلفاته :
=====

حفظت مؤلفات افلاطون ووصلت اليها اكثرها ، وقد استطاع النقاد ان يستبعدوا الكتابات المنسوبة اليه . والمعروف ان مؤلفات افلاطون دونت على هيئة محاورات دون فيها آراءه ، ولهذا السبب فقد رتب المؤلفات على حسب الحوار او موضوعه . وحسب الترتيب الحديث يمكننا ان نصنف محاورات افلاطون كما يلي :

١ - محاورات يغلب عليها الطابع السقراطي ، حيث يمثل افلاطون فيها دور التلميذ الذي يريد ان ينقل تعاليم معلمه بصدق وامانة لينقلها للناس النسيان والفقدان . وهذه المحاورات هي :

— أقریطون ، وفيها يذكر ما عرضه أقریطون ثم جواب سقراط .

• أوطيغرون ، وفيها يصف فيها موقف سقراط من الدين بآراء هذا
المتنبي المشهور الممثل لرأى الجمهور .

— هيبيا س الاصفروهي بحث في علاقة العلم بالعمل ، وفي ان الذى
يأتى الشرعدا هل هو احسن او ازدا من الذى يأتيه عن غيرعد .

— القبيادس ، وفيها فكرتان هما : ان ما هو عدل فهو نافع ، فلا
تنافى بين العدالة والمنفعة . والثاني ان معرفه الذات ليست معرفه الجسم ،
بل معرفه النفس ، والنفس الانسانية فيها جزء الهى هو العقل .

— هيبيا س الاكبر ، وهي في الجمال ما هو ، ويعتقد ان الاكبر والاصفرو
يدلان على الاطول والاقصر .

— خرميدس ، وهي في الفضيلة ولها ثلاثة حدود هي : الاول انها
الاعتدال في العمل ، والثاني انها عمل ما هو خاص بالانسان بما هو انسان ،
والثالث انها علم الخير والشر .

— لا خيمس ، وهي في تعريف الشجاعه .

— ليسيز ، وهي في الصداقه .

— بروتاغوراس ، وهي في السفسطائي ما هو وما الفائدة من تعليمه ، وهل
يمكن تعلم السياسة والفضيلة ، وهل الفضيلة وحده ام كثره ، وفي ان من يعلم
الخير والشر يعلم عواقبهما فلا يفعل الشر ، اذ ما من احد يريد لنفسه الشر .

— ايون ، وهي في الشعر وشرح الالياذ .

٢ — محاورات تمثل مرحله تفكير اوسع واعمق لانها توجه الى نظريته
المثل ، وهذه المحاورات مثل :

— جورجياس ، وهي في نقد بيان السوفسطائي ، وفي انه الفن شبي
خطر من حيث انه يقدم الحجج للشهوه دون البحث في الخير والشر ، وفي اصول
الاخلاق .

— مينون ، ويحاول فيها ان يجد الفضيلة ، فيعرض نظريته المشهورة
في ان العلم ذكر معارف مكتسبه من حياة سابقة على الحياة الارضية .

— اوتيديموس وفيها يحمل على السفسطائية ويبين انه يمتنع تعلم الفضيلة
من غير معرفه برهانية .

— اقراطيلسوس ، وفيها يفحص عن اصل اللغة ، هل نشأت من مجرد
الاصطلاح ، ام من محاكاة الاشياء وافعالها .

٣ — محاورات يعرض فيها افلاطون لنظريه المثل ، وفيها قمه الادب والجمال
الفني عند افلاطون ، وهي : —

— فيدون ، حيث يصور المثل الاعلى للفيلسوف ، ويدلل على خلود النفس
ويروى قصة موت سقراط .

— المأدبه ، وفيها يدرس الحب ، ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي .

— الجمهورية ، وفيها يرسم المدينه المثلى .

— فيدروس، وفيها يعود الى موضوع المحاورات السابقة حيث يحصنها ويهذبها .

٤ — محاورات تمثل مرحلة جديدة في الوجود ، وتعد بمثابة مرحلة تعمق في نظرية المثل ، وهي

— بارمنيدس ، وفيها يراجع نظرية المثل ثم ينقد المذهب الايلي

— تيتياتوس ، وفيها يجد العلم ، ويحلل الخطأ ، ويشرح الحكم في حالي الصدق والكذب .

— السفسطائي ، وفيها يحاول ان يجد حدا للسفسطائي ، ثم يتكلم من الفن وتقسيمه ، وفي تصنيف المعاني الى اجناس وانواع ، ويعود الى مسألة الخطأ والحكم ، ويحلل معنى الوجود واللاوجود .

٥ — محاورات يطبق فيها افلاطون نظرية المثل على ضوء النتائج التي انتهى اليها في محاورتي السفسطائي وبارمنيدس ، وهي : —

— السياسي ، وفيها يسأل ما هو ، ويعود الى مناقشة مسائل سبق عرضها في الجمهورية .

— فيلابوس ، ينظر فيها الى منهج البحث العلمي ، وفي الفن وشروطه ، وفي اللذة والاخلاق .

— ثيماوس ، نجد ه يصور تكوين العالم ، ويذكر المانع والطبيعه اجمالا وتفصيلا

— اقريطياس ، وفيها يصور المثل الاعلى للجماعات البشرية بوصف ما كانت عليه اثينا في زمن متقدم .

— القوانين ، وفيها تشريع ديني ومدني وجنائى ، وفي هذا الكتاب

لا تظهر شخصية سقراط .

وفي المحاورات بأسرها نجد أن أفلاطون استخدم أسلوب الدراما والمناقشة والشرح المرسل . الدراما موجودة فيها لأن أفلاطون يعين فيها الزمان والمكان وكل الظروف ، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص يصورهم أبلغ تصوير ، ويدمجهم في حوادث تستحوذ اهتمام القارى ، وتشد انتباهه حتى النهاية ، وقد جمع فسى ثنايا الحوار الدراس بين النكتة والسخرية . وأما المناقشة فهى نسيج المحاورة ، هى بحث فى مسألة ومحاولة لحلها ، خاصة حين يسأل سقراط محدثيه رأيهم ويناقشهم ويرد عليهم . وأما الشرح فيثله الخطاب والقصة ، بالخطاب يؤيد قضية ، ويصدر فى الغالب عن محدثى سقراط ، ويقلد به أفلاطون طريقة المتكلم وغالبا ما يكون المتحدث سوفسطائى أو خطيب . وأما القصة فقد اصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لا يمكن البرهنة عليه . ولكن ما هى المحاورة أصلا ؟ وما هو رأى اميل برهيهيه فيها ؟

تشتمل المحاورة الاقلاطونية ، بدرجات متفاوتة من التمازج ، على ثلاثة مظاهر : فهى تشيلية ، وفى غالب الأحيان نقاش ، وفى تتضمن أحيانا عرضا متسقا مطردا .

انها تدخل بادی ذی بدۃ فى عداد الأدب التشيلى : فتارة يشار بوضوح الى المكان والزمان والظروف ، كما فى بروتاغوراس ، بل كثيرا ما تدوج المحاورة

عسها ، كما في المأدبة ، في سباق قصة ، وطورا على العكس ، وهذا أكثر تواترا ، وطردا مع تقدم أفلاطون ، تبدأ المحاور بصورة مهاجمة وبلا تهديد ، وشمة محاورات تبرز طابعها التثليلي بمرور الوقت للنظر بحكم حيوية شخصياتها وغرابية وقائعها التي تحتبس لها أنفاس القارئ "وهناك محاورات أخرى يختفى فيها ، أو يكاد ، كل أثر للحياة الدرامية ، وإن لم يخل أي منها ، حتى أكثرها جفافا وعجفا . مثل فيلابوس أو السفطائي ، من قدر من الدعاية والهجاء ، وأبرز شخصيات المحاورات اطلاقا سقراط ، ومن بعده من كانوا على صلة بسقراط ، من سفطائيين أو فلاسفة أغراب وفتيان من أسر عريقة في أثينا ، ورجال سياسة من المدينة ، وعلى كل حال ، وكما في ملاهي أرسطوفانس ، أشخاص معروفون من الجميع ، والعديد منهم لا يزال على قيد الحياة ، وأكثرهم يمت بصلة قرى إلى أفلاطون . وفي محاورات المشيخوخة وحدها تتدخل شخصيات خيالية ، لا تدب في عروقها حياة حارة ، نظير العريب في السفطائي وفي القوانين ، أو فيلابوس .

معروفة هي الصور التي كان يطيب لأفلاطون أن يصورها سقراط : سقراط محاور بروتاغوراس يوم كان لا يزال في ريعان الشباب وبلا سطوة أو حجة بسين ظهرائي السفطائيين الموسرين والذائع الصيت ، وسقراط الذي كان على أتم وعى برسائله الأخلاقية والاجتماعية في الدفاع ، وسقراط الذي يبلبل ضمير القبيادس في المأدبة ويكشف لسينون عن جهله ويرسل في أطرافه الخدر كما تفعل الرعاة ، وسقراط "مولد العقول" في ثياتيتوس ، وأخيرا المدافع عن الحساسة الفلسفية في غورغياس وفي مينون . ثم يختفى سقراط ، وتختفى معه الحيوية

التشيلية للمحاورة ، ويبدو أنه من غير المحتمل أن يكون سقراط الشاب ، الذى يتشقف فى فيدون بسطالعة انكساغوريس أو يقدم فى بارمنيدس نظرية المثل الى الفيلسوف الايلى المشهور ، أحدا آخر غير أفلاطون نفسه .

حول سقراط يلتزم شمل جمع غفير من السفسطائيين والخطباء والشراح والشعراء والمتنبئين ليضع المعلم حكمتهم على محك الامتحان : ويحاكى أفلاطون شخصياتهم محاكاة ساخرة ولا تخلو من قسوة : ومن هؤلاء هيبياس الذى يتباهى بأنه يعلم ويزاول الفنون طراً : وبوتاغوراس الذى لا يعرف كيف ينهى نقاشاً بدأه حول امكانية تعليم العدالة إلا بأن يروى خرافة : وغورغياس الخطيب الذى يريد أن يكون تعليمه تقنيا صرفاً دون مهالة بعدالة قضيته ، وأيون ، شراح هومروس ، الذى لا يصدع إلا بأمر الوحي والالهام ، مثله مثل الشاعر ، وأوطيفرون القديس المزعوم ، الذى ييغى أن يتحاشى الرجس الذى يكره ما يريد تفضادى الاجحاف والجور .

بأتى بعد ذلك الشبان والفتيان ، بدءاً بخارميدس ، الكريم المحتد ونسيب والد أفلاطون ، الذى كان يمثل نموذج ذلك التحفظ وذلك التحشم فى السلوك وفى القول ، الذى كان يقال له العفة ، وانتهاً بقليليس ، الطمسوح الوضع النسب فى محاورة غورغياس ، الذى كان يجمع بين الذكاء والثقافة وتعتمل فى صدره رغبة حارة فى فرض نفسه على الاثينيين .

وفى المقام الأخير بورجوازيو أثينا وساستها ، ومنهم اقريطياس الطاغية ،

قريب أفلاطون ، الذى يتخذ من سقراط فى خارج من موقفاً عنيفاً لا مراعاة فيه ، ولاخيس ونيقياس ، وهما عسكريان متنازقان يقمان فى حيرة من أمرهما إذا ما وجه اليهما أحد ، فى المناقشات الاستراتيجية ، سؤال عما يهين أن يتعلمه الشاب ، وأخيراً أنيطوس ، الشخصية الباعثة على القلق فى محاوره مينون والهورجـوازي المحافظ الذى يتوجس خيفة من حرية فكر سقراط وأن يتورع عن توجيه الاتهام إليه أمام القضاء .

تتميز عدة محاورات بنفس درامى متصاعد وبأزمات ما غملاً تتعقد وتتفاقم على منوال التشيليات التى تقدم على خشبة المسرح . وتارة يقتبس الحوار من معين الحياة العادية ، كما فى المأدبة ، حيث يقوم كل مدعو من المدعوين ، بعد أن يشرب ، بكليل المديح للحب ، وطورا من معين الأحداث الدرامية التى رافقت محاكمة سقراط وموته ، بيد أن نمو النفس الدرامى ينبع فى بعض الأحيان من طبيعة الشخصيات بالذات ، وهكذا فقد يتفق أن تتوقف المحاور نتيجة لفراغ صبر أحد المتحاورين ورفضه الاستمرار فى إخضاع نفسه لفحص سقراط ، وحينما يواجه سقراط شخصا ميالا بطبعه الى النزق والاحتداد ، نظير قليقليس فى غورغياس ، يغدو الحوار عرضة فى كل لحظة وأن للتوقف ، ومحاوره غورغياس هى التى تقدم لنا ، فى جملتها ، أنواعا شال على الحركة الدرامية : ثلاثة فصول مترابطة أقوى الترابط : محادثات سقراط الثلاث مع غورغياس وبولوس وقليقليس : فغورغياس ، الذى لا يرى سوى الجانب التقنى الصرف من تدريب الخطيب ، يعجز عن تعيين غاية أخلاقية لفنه : وبولوس لن يستخدم فن الفصاحة لغرض فاسد ، وإنما فقط لأنه شديد

الوجل لأنه يوفر الأحكام المسبقة ، وفي قبالة ينتصب على العكس شخص عفيف ،
 مثل ، قليقليس ؛ وهو سيجد في مدرسة غورغياس لا كايحا ، وإنما على العكس
 أداة لممارسة عنفه . وعلى هذا النحو فإن جميع النتائج المترتبة على موقف غورغياس
 الفكرى تدور أمام أنظارنا على نحو حى وتشيلى .

أمام مثل هذه الحيوية النابضة تساءل بعضهم عما إذا لم يكن أفلاطون
 رس ، تحت غطاء محاورى سقراط الذين قضى معظمهم نحوه منذ زمن بعيد ،
 الى تصوير أشخاص أحياء ، ومن المحقق أن أفلاطون لا يلقى بالا على الإطلاق
 للتمثيل الزمنى الذى كان يفترض به أن يتقيد به فيما لو كان قصد ، فعلا تصوير
 أشخاص من زمن شباب سقراط أو كهولته . ومن جهة أخرى ، فإن بعضا من هؤلاء
 الأشخاص ، حتى فى محاورات المرحلتين الأولى والثانية ، معروفون من قبلنا ،
 ومنهم على سبيل المثال قليقليس ، أو السفسطائيان اوشيد يموس ود يونيسودوريس
 اللذان كان أفلاطون أعطاها الدور الأول فى محاوراة اوشيد يموس ، على أنه
 لا يحق لنا إطلاقا أن نفهم تناظرا بين كل شخص من هؤلاء الأشخاص ، المعروفين
 كانوا أم مجهولين ، وبين معاصرى أفلاطون ، والحقيقة فيما يبدو هى أن أكثر
 الشخصيات التى رسمها أفلاطون لاتعدو أن تكون صورا ذات قسما عامة
 رسمت باقتضاب ، ومن ثم فإنها تبقى ، وإن نبضت بالحياة ، عمومية القية ، وهذا
 ما أتاح لأفلاطون بطبيعة الحال أن يسقط على هذه الشخصيات مشاغل عصره
 واهتماماته هو نفسه .

وسواء انطوت المحاوره أو لم تنطو على قيمة تشيلية ، يبقى الجزء الدائم
والجوهرى من المحاوره هو النقاش ، خلا بعض الاستثناءات ، فردا على سؤال
محدد (وعلى سبيل المثال : ما العدالة ؟ هل يمكن تعلم الفضيلة ؟) يجيب
المجاوب بصيغة معينة : وهذه الصيغة هى التى توضع على حجر محك النقاش ،
طبقا للقاعدة اليتيمة التى نص عليها فى مینون : " ان النقاش (أو الجدل) لا يقتضى
من الجواب أن يعطى أجوبة صحيحة فحسب ، بل أجوبة نابغة ما يقر بأنه
يعرفه " . يفترض النقاش ان طائفة بكاملها من السلطات أو القروض ، لتجسرى
المقابلة بينها وبين القضية المطلوب نقاشها ، للتحقق مما اذا كانت هذه القضية
تنطق أو لا تنطق مع تلك السلطات أو القروض . فان ردت الصيغة الأولى ، اقترح
المجاوب ثانية ، ثم ثالثة ، وهكذا دواليك ، دون أن يتأدى ذلك فى كثير من
الأحيان الى أية نتيجة نهائية ، ومن ذلك مثلا أن خارميدس ، فى المحاوره التى
تحمل اسمه ، يجيب ، ردا على سؤال سقراط عن طبيعة العفة ، بأنها سلوك
" من يسلك بدقه وتؤدة " ، لكن بما أن خارميدس يعترف ، من جهة أخرى ،
بأن العفة هى من الأمور الجميلة ، وقسربا أن سلوك من يسلك بسرعة أجمل من
سلوك من يسلك ببطء ، يترتب على ذلك أن صيغته تخالف ما يقر هو نفسه بأنه
حق . ومن ثم يتعين عليه أن يتخلى عنها ويتقدم بصيغة أخرى .

ليس النقاش أو الجدل ان فى أى درجة من درجاته ، كما فى مسارات
السفستائيين ، مواجهة بين رأيين متعارضين ، يؤيد كلا منهما محاور:
فالمجاوب هو وحده الذى يفصح عن آراء موجبة ، أما سقراط فهو " لا يعرف شيئا

سوى أنه لا يعرف شيئاً ولا دور له غير أن يفحص أو يمتحن الجواب، ليبين له
أهو يتفق أو لا يتفق مع ذاته .

ومن حيث الابدأ سيقى الجدل الافلاطونى على الدوام ما كانه منسند
البداية فى المحاورات السقراطية ، فمحاوره ثياتيتوس تتفحص على التوالى مختلف
آراء ثياتيتوس فى العلم ، كما تدحض محاوره هيبيا من الأكبر ظنون هيبيا من
المتعاقبة فى الجمال ، غير أن الاطار الخارجى والدلول لا يعتما أن يتهد لا
شيئاً فشيئاً ، وبالفعل ، ان المحاورات السقراطية فحص للأشخاص بقدر ما هى
فحص لظنونهم ، بل ان الاهتمام يتركز على فحص الأشخاص أكثر منه على فحص
الظنون . فليست مفاهيم العفة والشجاعة والتقوى هى بذاتها ولذاتها موضوع
البحث ، وانما بيت الفصيد معرفة ما اذا كان الأشخاص الذين يملكون هذه
الفضائل أو يعتقدون أنهم يملكونها يعرفونها ، وبكلمة واحدة ما اذا كانوا
يعرفون أنفسهم فعلاً ، وفائدة النقاش ستكون فى هذه الحال " معرفة الذات " .

لكن يبدو أن مركز اهتمام افلاطون ، طردا مع تنائيه عن دائرة التأشير
السقراطى ، انتقل من الأشخاص لينصب على الوقائع ذاتها . ومن ثم مسائل
يعلق قيمة أكبر على النتيجة التى يتم احرازها . لنقارن مثلاً بين بروتاغوراس وسومينون ،
فهما تعالجان موضوعاً واحداً : هل يمكن تعلم الفضيلة ؟ لكن سقراط يكتفى فى
أولى تينك المحاورتين بأن يضع بروتاغوراس على خلاف مع ذاته ، اذ يجيب أو ل
الأمر بنعم ثم بلا ، فما يوضع على محك التمحيص ليس الموضوع نفسه ، وانما

ادعاء بروتاغوراس ، أما في محاوره مينون فان أفلاطون ، وقد صار في أرجح الظن في تلك الفترة رئيس الأكاديمية ، يشير إلى الطرائق الايجابية في البحث والتعليم . بل أكثر من ذلك ، فقد يتفق في المحاورات الأخيرة أن تغيب الطريقة السقراطية تماما عن الذاكرة : ففي فيلايوس ، مثلا ، لا يشمل الجدل كما في السابق ففى فحص سقراط للمجواب ، بل يشتمل على أطروحتين متناقضتين تتواجهان ، واحداهما يؤيدها سقراط نفسه .

هكذا فقد الجدل ، في مجرى نشاط أفلاطون الأدبي ، شيئا فشيئا أهميته التشيلية والانسانية ، ونزع إلى التحول إلى منهج غير شخصي يعنى بالقضايا لذاتها . أما المظهر الثالث الذى ميزناه في محاورات أفلاطون فهو العرض المتسق المطرد ، هذا العرض يتهدى ، في محاورات المرحلتين الأولى والثانية ، فى شكلين تجمع بينهما أصرة قريى متينة : الخطاب الذى يحامى عن أطروحة ، والاسطورة التى تزوى وتسرود ، أما الخطاب الذائد عن قضية فيوضع فى العادة على لسان محاورى سقراط ، وغالبا ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة ، ومن قبيل ذلك أن يعرض سفسطائيون رأيهم فى محاضرة علنية فى ظاهر من الأبهة ، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكى ساخرا أسلوب بروتاغوراس ، أو بروديقوس أو غورغياس : وفى أحيان أخرى لا يأخذ الخطاب شكل محاضرة سفسطائية ، ولكنه يبقى يمت بصلة نسب اليها ، ومن هذا القبيل مدح الحب فى المأدبة حيث يحاكى أفلاطون ساخرا على التوالى أسلوب كل من الخطيب ليسياس (خطاب فيدروس) ، وجورجسياس

(خطاب أفلاطون) ، وكذلك خطاب قليقليس في جورجياس ، أما خطاب ليسياس في فيدروس فغرضه أن يضرب مثلا عيانيا على عيوب أسلوب الخطباء . بيد أن جميع هذه الخطب المتسقة تؤدي في الحقيقة ، وينوع ما ، دورا تنفيرا من الطريقة العلمية حقا في البحث ، أي الجدل . أماسقراط ، فلا يتقن فن الخطب الطويلة ، (بروتاغوراس) ، وإذا ما حاول محادثة ، لميل طبيعي في نفوسهم أن يتخلصوا من النقاش بلقاءهم خطابا (نظير ما يفعل بروتاغوراس) ، وإذا كانوا دوما على استعداد ، نظير قليقليس ، للانسحاب من اللعبة عند ما لا يدع لهم "شعب" مجالاً للكلام ، فإن سقراط يشتكي ، على العكس ، من أن بروتاغوراس ، لا يريد التمييز بين "نقاشيين" أشخاص يطلبون الاجتماع واللقاء فيما بينهم وبين خطاب برسم الشعب . ذلك أن بيت القصيد في الخطاب اقناع الأصابع عن طريق مدهشة ظنونه ومالأة أحكامه المسبقة ، وليس طلب الحقيقة والوثاق مع الذات .

بيد أن أفلاطون لم يقف على الدورام ، ونحوه ، حياته ، هذا الموقف المعادي من فن الخطاب ، بل يترك وعلى العكس ، "شعب" له مكانا ما ونى يكبر فطرائق الاقتناع تحتفظ بأهميتها وبقوتها متى ما كان المطلوب فرض وجهات نظر لا تحتل دقة وصراحة في البرهان على صحتها ، فلذلك من هذا المنظور بين القوانين ، وهو من مؤلفات شيخوخته ، وبين الجمهورية : ففي القوانين ينتفى وجود النقاش ، ولكن تحل محله بالمقابل ، وبالنسبة إلى كل منظومة من القوانين ، دياجنة مطولة ، الغرض منها انتزاع الاقتناع لا البرهان ، ومن هذا القبيل الدياجنة المشهورة ، في الكتاب الماشر ، للقوانين ذات الصلة بالدين ، ولطريقة أفلاطون

هذه تأثير عظيم ، وهي تتجاوز كونها مجرد مسودة لبوعظة أخلاقية لتصبح ، فيما بعد ، هي الفلسفة بكاملا لها تعريفا . وقد أبا أن أفلاطون على كل حال ، منذ محاورته فيدروس ، أن ثمة إمكانية لإصلاح فن القضاة ، وأوضح كيف يمكن أن يكتسب الخطاب تماسكا وتساوقا إذا ما قرن بالجدل ، وقد ضرب مثلا في المحاورات عسيها على هذا الأسلوب الفخم والخطابي كاشفا عما بينه وبين حيوية المحاورات الأولى ولون عيشها من تضاد .

أما الأسطورة فلا تعد وبادي ذي بدء ، أن تكون للخطاب حلية ، ويصفقها هذه ، تحتل مكانها لدى السفستائيين أو الخطباء الذين يحاكيهم أفلاطون . محاكاة ساحرة ، ومن هذا القبيل مثلا أسطورة بروميشوس كما يرويها بروتاغوراس ، أو أسطورة ميلاد ايريس في يحامى عن أطروحة ، والأسطورة التي تنوى وتسرد ، أما الخطاب الذائد عن قضية فيوضع في العادة على لسان محاورى سقراط ، وغالبا ما يتلبس طابع المحاكاة الساخرة ، ومن قبيل ذلك أن يعرض سفستائيون رأيهم في محاضرة علنية في ظاهر من الأبهة ، فينتهز أفلاطون الفرصة ليحاكى ساخرا أسلوب بروتاغوراس أو بروديقوس أو جورجياس ، وفي أحيان أخرى لا يأخذ الخطاب شكل محاضرة سفستائية ، ولكنه يبقى مرتبطا بنسب إليها ، ومن هذا القبيل مديح الحب في المأدبة حيث يحاكي أفلاطون ساخرا على التوالي أسلوب كل من الخطيب ليسياس (خطاب فيدروس) ، وغورغياس (خطاب أفلاطون) ، وكذلك خطاب قليقليل في غورغياس ، أما خطاب ليسياس في فيدروس فمعرضه أن يضرب مثالا نيا على عيوب أسلوب الخطباء ، بيد أن

جميع هذه الخطب المتممة تؤدي في الحقيقة ، وبنوع ما ، دورا تنغيريا من
الطريقة العلمية حقا في البحث ، أي الجدل ، أما سقراطه فلا يتقن فن الخطب
الطويلة (بروتاغوراس) ، وإذا ما حاول محاوروه ، لميل طبيعي في نفوسهم ،
أن يتصلوا من النقاش بالقائهم خطابا (نسير ما يفعل بروتاغوراس) ، وإذا كانوا
دوما على استعداد ، نظير قليقليس ، للانسحاب من اللعبة عند ما لا يدع لهم
سقراط مجالا للكلام ، فإن سقراط يشتكى ، على العكس ، من أن بروتاغوراس
لا يريد التميز بين " نقاش بين أشخاص يطلبون الاجتماع واللقاء فيما بينهم وبين
خطاب يرسم الشعب " (المصدر نفسه) . ذلك أن بيت القصيد في الخطاب اقناع
السامع عن طريق مدهنة ظنونه وممالاة أحكامه المسبقة ، وليس طلب الحقيقة
والوثاق مع الذات .

بيد أن أفلاطون لم يقف على الدوام ، وعلى مدى حياته ، هذا الموقف
المعادي من من الخطاب ، بل يبدو على العكس أنه أفسح له مكانا ما ونى يكبر
فطرائق الاقناع تحتفظ بأهميتها وبقيمتها متى ما كان المطلوب فرض وجهات نظر
لا تحتل دقة وصرامة في البرهان على صحتها . فلنقارن من هذا المنظور بسمين
القوانين ، وهو من مؤلفات شيخوخته ، وبين الجمهورية : ففي القوانين ينتفى
وجود النقاش ، ولكن تحل محله بالمقابل ، وبالنسبة إلى كل منظومة من القوانين ،
د الحاجة مطولة ، الغرض منها انتزاع الاقناع لا البرهان : ومن هذا القبيل
الديباجة المشهورة ، في الكتاب العاشر ، للقوانين ذات الصلة بالدين ،
ولطريقة أفلاطون هذه تأثير عظيم ، وهي تتجاوز كونها مجرد مسودة لموعظة

أخلاقية لتصير ، فيما بعد ، هي الفلسفة بكامليها تقريبا ، وقد أبان أفلاطون على كل حال ، منذ محاورة فيدروس ، ان شمة امكانية لاصلاح فن الفصاحة ، وأوضح كيف يمكن أن يكتسب الخطاب تما سكا وتساوقا اذا ما قرن بالجدل . وقد تنرب مثلا في المحاورة نفسها على هذا الأسلوب الفخم والخطابى كاشفا عما بينه وبين حيوية المحاورات الأولى ولونذ عيبتها من تضاد .

أما الأسطورة فلا تعد وبادىء ندى بدء أن تكون للخطاب حلية ، وبصفتها هذه تحتل مكانها لدى السفسطائيين أو الخطباء الذين يحاكيهم أفلاطون محاكاة ساخرة ، ومن هذا القبيل مثلا أسطورة بروميشيوس كما يرويها بروتاغوراس ، أو أسطورة ميلاد ابيروس فى خطب المأدبة ، غير أن أفلاطون يضع من وقت مكر جدا ، وبالتحديد منذ غورغياس ، أساطير على لسان سقراط ، ولهذا الأساطير سمات محددة تهاين سمات الأسطورة التى هى مجرد حلية خطابية . فما هى ، أولا ، بأجزاء من خطاب أوسع ، وانما وجودها وجود لذاته ، ومن أشلفتها : أساطير خاتمة جورجياس والجمهورية ، ففى هاتين المحاورتين تبدأ الأسطورة حينما يكون معين النقاش قد غضب وتم جلاء مفهوم العدالة ، وتضاف الى النقاش دون أن تؤلف جزءا منه ، وهذا الأساطير لا تتعرض ، ثانيا ، لأنساب الآلهة أبدا ، بل تتحدث فقط عن صير النفس ، أو بصورة أعم عن التاريخ الانسانى ، وبديهي أن الأساطير المتصلة بالحياة فى الآخرة ترتبط ، ابتداء من الأوديسة ، بجغرافية خيالية تصف موطن الاشباح ، ويشغل هذا الضرب من الجغرافية ، فى الأسطورة الافلاطونية ، مكانة متعاطمة الاهمية : فعلى حين أن

محاورة غورغياس تناد لا تتجاوز التشكلات المهيمنة ، تتكهن محاورة فيسدون بتضاريس سطح الأرض، وترتبط الجمهورية وفيدروس ويوجه خاص تاريخ النفس ربطا وثيقا بالنظام الفلكي ، وبذلك يستحيل الكون بأسره الى مسرح تتوالى على خشبته مواكب نفوس البشر والآلهة . ويكاد يباح لنا القول أن التخمينات الفلكية لا تأخذ طريقها أبدا الى محاورات أفلاطون الا بواسطة أسطورة النفس ، فالحركة الناعمة للموجودات (القوانين) التي التي تقضى بأن تنجذب النفس بطبيعة الحال نحو المواضع التي ستلقى فيها قصاصها أو تنال مكافأتها ، ذلك أن الكون نفسه كائن حي ومتحرك عظيم ، ومحاورة تيمائوس ، التي لها شكل قصة أو أسطورة ، تتروى كيف تكونت نفس الكون وكيف كونت لنفسها جسما ، وقد كان لهذه الفلكيات الدينية في الحقيقة التالية تأثير لا يستهان به .

تتجه الأسطورة أيضا ، وانما في النادر من الاحايين ، نحو الخرافة التي لها شكل قصة تاريخية ، ومن أمثلة ذلك اقريطياس ، وهي محاورة غير مكتملة من محاورات غير مكتملة من محاورات الشيخوخة ، تتضمن وصفا لاثينا في أحقاب ما قبل التاريخ ووصفا للأطلنديد .

وأخيرا ينبغي أن نضيف القول أن العرض المتصل والمطرود للأسطورة في تيمائوس يرتبط بغير لأم بشكل آخر من العرض المتصل والمطرود هو شكل بحث في الطبيعيات أو الطب ، وفي نهاية المحاورة يكون ظهور خاطف وتأخر للعالم الاختيارية كما كان يتصورها الايونيون أو الأطباء ، فلا نجد بطبيعة الحال تعبيرا عنها في أي شكل من الأشكال الأدبية التي تقدم بنا الكلام عنها .

هذا التعقيد الخارق للمألوف في الأشكال : دراما ، ملههه ، جسدل ،
حطاب متصل وأسطوره ، وهى أشكال تتفاوت مقاديرها وتباين قسماتها تبعها
لازمنتها ، يستحيل ضرب ضفح عنه عند التنطع للحكم على فلسفه افلاطون .

ان ما يؤلف وحده هذه الاشكال كافة وما يقتضى فى الوقت نفسه تنوعها هو
الرغبة فى أن تنهوا الفلسفه مكانتها فى الحاضره ، وفى أن تتكشف للعيسمان
رسالتها الأخلاقية والاجتماعية ، وفى بلاد الاغريق عهدئذ لم يكن الفيلسوف
يحدد نفسه البته قياسا الى أنواع التفكير - العللى الدينى - الأخرى ، وانما
بعلاقته بالخطيب والسفطائى والسياسى وما افتراقه عنهم . فالفلسفه هى كشف
شكل جديد للحياة الفكرية ، التى لا تقبل على كل حال انفصالا عن الحياة
الاجتماعية . ونصور لنا المحاورات هذه الحياة ، ومعها جميع أنواع الدراما
والملههه التى تنهش عنها ، وكانت هذه الفلسفه ، من بعض المناهى ، تصدم
وتعاكس عادات متأصلة مترسخة فى بلاد الاغريق عصرئذ ، وكان من المحتم أن
تنشب منازعات كان موت سقراط عاقبتها الفاجعة .

من هو الفيلسوف ؟ ان افلاطون يرسم له صورا شتى ، فهو فى فيسدون
الانسان الذى تظهر من دنس الجسم ، وما عاد يحيا الا بالتنفس ، ولا يخشى
الموت ، وذلك ما دامت نفسه منفصلة ، حتى فى هذه الحياة ، عن جسمه ، وهو فى
شياتيتوس الرجل الأخرق العديم الحظ فى علاقاته مع سائر الناس ، الرجل
الذى لن يكون أبدا فى محله فى المجتمع البشرى ، والذى سيقى عادى الأشر

في الحاضرة ، وفي الجمهورية هو رئيس الحاضرة ، وهو الذي يصير في القوانين ،
 ذلك المحقق الأشبه بحقوقي محاكم التعشير ، الذي يطلب " خلاص نفس " المواطنين
 يعرض على سكان المدينة الايمان بالآلهة الحاضرة تحت طائلة الحبس المؤبد ،
 وأخيرا ، أنه ذلك المتحمس الملهم الذي يطغى بصورته على محاورتي فيدروس ،
 والمأدبة ، وتغلب على هذه الصورة المتعاقبة سستان راجحتان تناقض في الظاهر
 واحدتهما الأخرى ، فالمفروضيا لفيلسوف من جهة أولى أن " يهرب من هذه
 الدنيا " ، وأن يتطهر ويزكو نفسا ، ويعيش على تماس من الماهيات التي يجهلها
 المستطائي أو السياسي ، ولزام عليه ، من الجهة الثانية ، أن يبنى المدينة
 الفاعلة التي تنعكس فيها ، على صعيد العلاقات الاجتماعية ، العلاقات
 الصحيحة الدقيقة الصارمة التي هي موضوع العلم ، الفيلسوف هو ، من جهة أولى ،
 العالم الذي اعتزل العالم ، ومن الجهة الثانية ، الحكيم والعاقل ، السياسي
 الحق الذي يستن للمدينة شرائعها ، أفليس أفلاطون نفسه هو في آن معا
 مؤسس الأكاديمية ، وصديق علماء الرياضة والفلك ، ومستشار ديون ودونيسيوس
 الطاغية أيضا ؟ ولئن كان ، فضلا عن ذلك ، وبصفته فيلسوفا ، هو مبتكر المنطق
 الصارم أو محرك الأول ، فإنه كذلك الملهم الذي ما كانت قريحته لتجود لولا
 تدخل إله الحب ، والذي لا يسمع أن يبدع ويعطي إلا في الجمال : فالنقاش
 المهتدي بهادي العقل يقترب بجذل الحب الذي يفصح عن نفسه في بوح غنائى
 وتأملات صوفية : رجل العلم ورجل التصوف ، رجل الفلسفة ورجل السياسة : إن هذه
 سمات متصلة في العادة ، ولئن تلقاها مجتمعة مرة ثانية ، في مسار هذا التاريخ

الذى تضعه بين يدي القارىء، الا لدى بعض كبار مصلحي القرن التاسع عشر،
لهذا ينبغي أن نفهم جيدا ما الرابط الذى يلام بينهما، ولكن ما هو العلم
الافلاطونى، وما هى صلته بالجدل السقراطى؟

العلم الافلاطونى وصلته بالجدل السقراطى :

ان أولى سماته المميزة الترابط الوثيق بين موضوع المعرفة والطريقة المنهجية
التي يتم بها الوصول اليه، وهذه نقطة بالغة الأهمية ينبغي أن نلح عليها الحاحا
خاصا، فقد رأينا أن منطلق افلاطون هو ما يسوع عادة بالمفهوم السقراطى،
أو ما سماه هو منذ ذلك الحين بالثال، مثل الشجاعة أو الفضيلة أو السور، أى
نما يقول بنفسه فى اوطيفروس "الصفة الفريدة التي بها يكون كل شىء روع، ورعا"
والتي تستخدم "كحد تشبيهى للاعلان بأن كل شىء مماثل ورع بدوره"، الفصال
اذن صفة كامنة فى الوجودات ذاتها، ولكن لا سبيل الى استباطها الا بالفحص
السقراطى، وبالفعل، اننا لانكون على يقين من أن الصيغة التي توصل اليهنا
المجاوب تعبر حقا عن الثال الا متى ما صمدت لهذا الفحص وخرجت من الامتحان
ظافرة، وليس من وحي أو حدس مباشر يمكن أن يبنى عن هذا الفحص، والطريقة.
هنا أعظم أهمية على كل حال، من الموضوع نفسه، وبالفعل، ان سقراط لا يصل
أبدا الى الثال، وبالمقابل، أنه يضبط الفكر ويحرره من أوهامه.

كان البحث السقراطى يقتصر على الأمور الأخلاقية، ومن المسلم به،
بالاستناد الى شهادة أرسطو، أن كل ما فعله أفلاطون هو أنه شمل بالمتنهج

خلا لا تندرج في دائرة العمل ، وأنه "فصل" هذه المثل ، أي خلع عليها وجودا متايزا ولكن ما الكيفية التي تم بها هذا التغيير ، أكانت له بالفعل تلك الصفة الاعتبارية التي يعزوها إليه أرسطو ، لا يبدو هذا صحيحا ففصل المثل ، الذي يجعل منها موجودات أعلى وأسمى من المحسوسات ، يتطابق على ما يظهر مع المكانة التي يختص بها أفلاطون الرياضيات .

ان الرياضيات ، التي تستخدم منها دقيقا صارما ، تعرف خلافا لسقراط ، كيف تفضي الى استنتاجات ايجابية ، كيف ولماذا ؟ الفضل في ذلك يعود الى نهج يسميه أفلاطون الفرض ، ويقدم أوضح تعريف به في محاوره مينون ، "عندما يسأل العالم الرياض بصدد سطح من الأسطح ، وعلى سبيل المثال عما اذا كان من الممكن لشئ بعينه أن يندرج في دائرة بعينها ، تراه يجيب : " لا أدري بعد أن كان هذا السطح يصلح لذلك ، لكني أرى أنه من المناسب ، اذا شئنا تعيينه ، أن نفرض فروضا فنجرى معاكتنا العقلية على النحو التالي : ان يكن لدينا متوازي أضلاع مساو في مساحته لمساحة ذلك السطح ، وان أركنناه الى مستقيم ذي طول محدد ، فكان دون ذلك السطح ، كانت النتيجة كذا ، والا فستكون كذا " . ان هذا المنهج هو التحليل الذي قوامه الرجوع من الشروط الى الشرط ، مستهدفا في المقام الأول أن يقيم علاقة استنباع منطقي بين قضيتين ، مع تنحيته جانبا بصورة مؤقتة مسألة معرفة ما اذا كان الشرط نفسه متوفرا ، ومن الممكن أن يكون هذا الشرط موضوع بحث مشابه ، وان يرد هو نفسه الى شرط مفترض .

يحل التحليل الرياض اذا ن محل النقاش السقراطي في محاوره مينون ،

والحال ان وجود الشئ وانفصالها تصورهما لنا محاورة فيدون بملء البوضوح باعتبارهما ناجم عن تطبيق منهج التحليل على مشكلة تحليل الأشياء كما كان يطرحها الطبيعيون . فافلاطون يروى كيف أخذ سقراط بعد ما تأكد ما له عجز الطبيعيين عن تحليل وقائع أكثر بساطة ، بكتاب لانكساغورس جاء فيه قوله : ان "العقل هو ناظم الأشياء وعلتها طراً" ، لكنه لما تقدم في المطالعة تبين له ان العقل لا يضطلع بأى دور على الاطلاق في التحليل التفصيلي للظواهرات . وعلى سبيل المثال شكل الأرض أو حركة السيارات ، وان انكساغورس يلجأ فسى هذا التحليل الى الهواء والاثير والماء ، ومن ثم لو كان انكساغورس هو المطالب بأن يجد تفسيراً لقبوع سقراط فى سجنه ، لقال ان العلة فى ذلك لا ترجع الى كون سقراط أبى الهرب ، وانما الى اتصاف بدنه بهذه الصفة أو تلك ، وعندئذ قرر سقراط ، كما يجد حلاً للمشكلات الطبيعية ، ان ينحى جانبا الوقائع التى يحد بها البصر أو الحواس الأخرى ، وان يحاول أن يستعمل " فى جولة ثابتة " ، المنهج الذى سبقت الاشارة اليه فى محاورة مينون . ، أى " أن أقرر على سبيل الفرض الصيغة التى أرثى أنها هى الأمتن ، ثم أن أقرر ان ما يتفق مع هذه الصيغة هو الحق ، وأن ما لا يتفق مع هذه الصيغة ليس هو الحق " . وما هذه الصيغة ، فى مشكلة تحليل الوجودات ، الا الصيغة التى تؤكد وجود الشئ ، " سنفرض أن هناك جملاً فى ذاته ، خيراً فى ذاته ، كبراً فى ذاته ، وهكذا دواليك " : فان يكن شئ من الأشياء جميلاً بدون أن يكون هو الجمال فى ذاته ، جاز لنا تفسيره بالقول انه " يشارك " فى الجمال فى ذاته ، ويكشف افلاطون بوضوح

تمام عن قصد ، حينما يقارن طريقته في التحليل بطريقة الطبيعيين ، لنفرض أننا نريد أن نعلل كيف أن الشينين يؤلفان زوجا واحدا ، فالطبيعي ينبتنا في هذه الحال أن شيئين ، كانا في الأصل متباعدين ، قد تقاربا ، أو أن الشيء الواحد انقسم إلى شيئين : وعليه فإنه يقدم لنا تفسيرين متناقضين لواقعة واحدة ، أو لنقل بالآخرى أنه لا يفسرها إطلاقا ، فما من عملية طبيعية تستطيع أن تفسر تكوين الثنائي ، إذ أن الثنائي موجود في ذاته ، بمعزل عن العمليات الطبيعية كافة ، باعتباره موضوعا للرياضيات ، وإنما بالمشاركة في هذا الثنائي في ذاته تتولد جميع ثنائيات الأشياء .

على هذا النحو يتكشف لنا ارتباط نظرية الشل بالمنهج التحليلي أو بالمنهج الفرضي ، والمنهج أوسع وأرحب بكثير من نظرية الشل التي لا تعدو أن تكون تطبيقا خاصا من تطبيقاته . وتلك هي روح الأفلاطونية التي ستقف على طرفي نقيض منها جميع المذاهب الوثوقية التي سترى النور من بعدها ، ويبقى اندفاع الفكر لدى أفلاطون ، كما لدى سقراط من قبله ، أهم من النجاح .

الجدول الأفلاطوني :

بيد أن المنهج التحليلي يطرح مشكلة لها وجهها من الخطورة ، وقد ارهص بها أفلاطون في فيدون وعالجها معلولا في الجمهورية ، فيه وجب هذا المنهج يتعين أن يرد الفرض نفسه . بعد ما يكون أدى دوره في عملية البرهان ، إلى فرض أعلى منه ، ولكن لا مناص من التوقف ، في هذا النزول نحو الشروط ، عند حد

" يلقى نفسه " (فيدون) ، ولا يكون مفترضا (الجمهورية) ، والحال في الرياضيات لا تسيرنا هنا اطلاقا فهي تفترض في سماعها الى حل مشكلاتها ، خطوطا مستقيمة ومنحنية ، وأعدادا ، شفعية ووترية ، بيد أن هذه المفترضا تبقى مجرد مفترضا ، ولا يمكن أن يعلمها سوى علم أعلى ، جدل يتمكن من الوصول الى اللامشروط ، وحينما يسمى أفلاطون هذا اللامشروط باسم الخير أو شال الخير فان قصده واضح بما فيه الكفاية ، فمراده أن التعليل النهائي الوحيد الذي يمكن اعطاؤه لوجود من الموجودات هو انه خير أو مشارك في الخير وبوسعنا الافتراض ، استنادا الى المحاورات اللاحقة ، أنه مذ كتب الجمهورية كان يجري محاكماته العقلية شلما سيجريها فيما بعد في تيمائوس ، ففي هذه المحاورات الأخيرة كانت النسب الرياضية أو الأشكال الهندسية التي يفترضها الفلكي لتفسير حركات الكواكب لا تجد بدورها تفسيرها الا لأنها تحقق قصدا من مقاصد الاله الفاطر ، قصدا ينبع من طبيته ، فالطية هي ما يفترضه سلفا وجود كل شئ ، دون أن تفترض عن نفسها وجود أى شئ ، وما سيسيه أرسطو بالعلة الغائية هو العلة الحقيقية والمطلقة التي تعطى التفسير الأخير ، فالعدالة والجسمال ، شلهما مثل الفضائل ذاتها ، لا قيمة لهما بحد ذاتهما ان لم نعرف " أين وجه الخير فيهما " وان الخير لأشبه بشمس تعرف على ضوءها الموجودات الأخرى في علة وجودها بالذات ، ولحرارتها تدلين بوجودها ، ليس الخير ان موجودا من الموجودات ، وانما هو اسم من الوجود رفعة وقوة " .

اننا لا نستطيع أن نأمل في فهم هذا القطع الناقص من الجمهورية

عن شال الخير ما لم نتهين المشكلة التي غرضه أن يسهم في حلها ، فقد كان أفلاطون أطلق في فيدون اسما عاما هو التفكير على التعقل الذي يتقدم عن طريق كشف الفروض ، لكن كيف السبيل الى التحقق من أن الشرط الذي أمكن الوصول اليه بالنزول من فرض الى فرض ليس هو نفسه شرطا ؟ من المؤكد أن ليس السبيل الى ذلك صلة الارتباط المنطقية التي تقيمها سائر الفروض مع هذا الشرط ، لأنه لن يتميز في هذه الحال عن أى فرض آخر ، وانما السبيل الوحيد الى تعرفه الحدس العقلي المباشر ، وضرب من الرؤيا والاستبصار لا يحتاج الى أى مبرر يسبرره (الجمهورية) .

من هنا كان على الفيلسوف أن يتبع في تأهيله نظاما كذاك الذي يرسمه الكتاب السابع من الجمهورية ، فالأشياء التي ينهض عليه تأهيله الفكرى علوم أربعة تستخدم كلها ، "المنهج الفرضي" : الحساب ، الهندسة ، الفلك ، الموسيقى ، ويحرص أفلاطون أشد الحرص على التنويه بأنه لا يقبل بهذه العلوم الا بقدر ما تأخذ بذلك المنهج ، وهو يشذب منها كل ما يمكن أن يخالطها من ملاحظة محسوسة ، وكل ما لا يمكن أن يقوم عليه برهان عقلى : فالحساب مثلا ليس فن العد الذي يحتاجه التاجر أو القاضى الأول ، وانما هو العلم الذي يميز الأعداد في ذاتها ، بمعزل عن المحسوسات : كذلك فان الهندسة ليست مسح الأرض ، والدليل على ذلك يجده أفلاطون في فرع جديد من هذا العلم ، ما أنفك قط عن التنويه بأهيمته ، هو التجسيم أو الستريومتريا ، فهو لا يعود في هذه الحال مجرد علم

لقياس الأحجام ، وانما هو علم وسيط بين الهندسة بحصر المعنى وبين علم
الفلك ، وعليه ، ان هذا العلم الأخير ، الذى لا يقبل الا بتألفات بين حركات
منتظمة لتفسير حركة الكواكب والأجرام السماوية ، لا يستبصلة الى رصد الأقمار
الذى لا يقع النظر فيه بصورة مباشرة الا على حركات غير منتظمة ، وأخيرا ، فان الموسيقى
الذى يضبط آلتها بالتجربة ليس ذلك العالم الذى يكتشف النسب العددية
السهلة القائمة بين الألحان ، وهكذا ، فان هذه العلوم الأربعة ، ان غمرنا على
الارتفاع بالتأمل وحد ، الى فروض ، بمنزل عن المحسوسات ، تشدنا نحو الوجود
نحو الماهيات الحقة .

لكن ذلك كله لا يعدو أن يكون تصهيدا واعدادا ، فالى تلك العلوم
ينضاف الجدل والجدلى الحقيقى هو صاحب العقل الشامل . العقل الذى لا
يترك العلوم فى حالة الشتات ، بل يعاين صلة قرباها فيما بينها وبالجسود ،
وبكلية واحدة ، انه العقل الذى يربط تنوع الفروض بجذورها الأوحده ، وعن طريق
علم الخير ، الذى هو اعظم العلوم طرا ، ينير تلك الفروض ويبين عن صدقها .

١- أصل العلم : التذكر والأسطورة :

من الأهمية بمكان ، لحسن فهم أفلاطون فى طور نضوجه ، ان يبقى هذا
الاستويان للمعرفة العقلية ماثلين فى أذهاننا ، وان طائفة بكاملها من المشكلات
ترتبط بالتمييز بينهما . فأولا ، كان أفلاطون السقراطى الخالص ، الذى يقنصع
باخضاع الصغى أو الحلول المقدمة من قبل المجاوب للاشجان ، يدع أصل هذه

الصيغ نفسها يلقه ابهام كامل : علما بأنها . اذا كانت جزافية خالصة ، فما حظها من الاتفاق مع الحقيقة ؟ ذلك هو مغزى السؤال السفطى الذى يطرحه مينون . فالبحث مستحيل اذا كنا نجهل كل شىء عما نبحث عنه ، شلما أنه غسير مجد اذا كنا نعرفه . يتعين اذن أن يكون ذهن المجاوب متجها سلفا نحو الحقيقة ، ولا بد بالتالى من أن يكون عرف من قبل هذه الحقيقة ، بحيث يكسبون البحث والعلم مجرد " تذكر " . ولكن يكن فى مقدور العقل أن يكشف الحقائق بمجرد التفكير العلم أو بغير هديها) ، فهذا معناه أنه يحوزها من الأصل فى دخيلة نفسه ، وبالتفكير وحده . امك للعبد الذى استجوبه سقراط أن يكتشف أن المربع الذى هو بشل ضعف مربع آخر هو ذلك المرسوم فوق خط القطر ، والحال أن من يكتشف حقيقة هى فى حوزته أصلا ، يكون قد استعادها بذاكرته . هذا لا يعنى على الاطلاق أن نظرية التذكر نظرية كسلى ، وانما هى على العكس نظرية تحض وتحت ، بفضلها " تتأتى لنا الشجاعة ونهذل قسارانا فى البحث والعشور على ذكرى ما غابت عنا ذكراه " ، وبفضلها نصير " أفضل مما كنا ، وأقوى عزمننا وشكينة ، وأقل كسلا " . ان التذكر هو الاسم الأول لاستقلال العقل فى البحث .

فبر أن هذه النظرية تنطوى بدورها على تأكيد له وجهه من الخطسورة ، سبق وجود النفس ، وخلود النفس ، الذى كان افلاطون شك فيه فى محاوراته الأولى ، يغدو الآن شرطا للعلم ، ومجرد تأكيد سبق الوجود بلغة جافة ومجردة لا يكفى ، وأرجح الظن أن افلاطون ترمى له أن هذا الاعتقاد لن يقوم لن كيسان الا اذا تسنى له أن يجسم نفسه فى أسطورة ، والاسطورة ، التى تتكلم عن وجود

النفوس خارج الجسم ، كانت في أول شكل تليسته في محاورة فورغياس مستقلة تماما عن الاهتمامات التي تدور حولها محاورة مينون ، فهمي تروى فقط كيف يستمر عمل العدالة بعد الموت ، وحتى في المحاورات التالية تحتفظ الأسطورة في أغسلب التدبير ، وفي جزئها الأوطم ، بالطابع نفسه وتبقى مجرد سرد لمحاكمة المهيبة ، بيد أن هذه المحاورات تفسح مكانا ، وهو في فيدروس واسع للغاية ، للكيفية التي تكتسب بها النفس ، حين دلوها إلى الجسم ، المعرفة بالحقائق التي ستعيد ذكرها في أثناء حياتها فوق الأرض ، فالنفوس تواكب آلهة السماء في مبارهم الدائري ، وتعاين " في مكان يقع فيها بعد السماء " تلك الماهيات التي " لا لون لها ولا شك " والتي هي المثل ، العدالة في ذاتها ، العفة ، العلم ، وبعد أن تسقط النفوس في الأجسام تغدو ، وقد أتاحت لها الظروف أن ترى إلى أبعد ، هي نفوس الفلاسفة القادرين على التذكر .

على هذا الضوال تصور المثل ، في فيدروس ، عناصر مكونة لأسطورة النفس ، فهذه المثل تحتل مكانا لها فيها وراء العالم الحسي في الوضع الذي تشكك إليه النفس من الطبقة العليا من السماء ، وربما كان هذا النزوع إلى نوع من التحقق الأسطوري والخيالي للمثل حجر عثرة في فلسفة أفلاطون فولكتنا نتهين في الوقت نفسه كيف أن هذا النزوع مرتين بنظرية التذكر ، التي هي نفسها شرط للعلم ، فالأسطورة والعلم ، أن كان ينبغي أن يتخطى الفروض الرياضية ، مترابطان برباط لا ينضم عراه .

ب - العلم وجدل الحب :

بتذكر المثل يرتبط ارتباطا وثيقا للغاية ، فى محاوره مينون ، احتمال
 حياة المرء لظنون صائبة دون أن يكون قادرا على تبريرها ، أى دون أن يحوز
 العلم . هكذا كان مشاهير ساسة اثينا ، ارستيدس أو بيركليس مثلا ، ممن
 احسنوا قيادة المدينة ، لا يملكون أى علم سياسى ، أعنى أية معرفة منهجية
 تستاهل اسم الفن ، والا لكان أتبع لهم أن يعلموه وينقلوه للآخرين ، والحال
 أنهم عجزوا حتى عن أن يجعلوا من أولادهم انفسهم رجال سياسة . فغير أن
 الظن الصائب يكافىء العلم علميا ، متى ما كان العمل وحده هو بيت القصيد ،
 وبما أن هذا الظن ليس فطريا فى الفرد ، وبما أنه لا يتم أيضا اكتسابه بالتعليم ،
 فمن المحتمل أن يكون مصدره وحى الآلهة ، وهذا الوحى هو من جملة نعم
 الآلهة على الحاضرة الاثينية ، وليس لهذه القصة أن تدعش أى سامع من سامعى
 افلاطون ، فالمدينة تبقى بالضرورة ، فى نظر الاغريق ، تحت حماية الآلهة التى
 ترفع اليها شمائر العبادة .

بما أن التذكر الذى تتكلم عنه محاوره مينون يتحقق فى أسطورة سيمسقى
 وجود النفس فى محاوره فيدروس ، فان الوحى يستدعى أيضا تكملته الأسطورية ،
 فيحتاج للخيال أن يدرك التأثيرات التى تعتمل فى النفس ، وعلمكم هى أسطورة
 ايروس فى المأدبة وفى فيدروس . ويربط افلاطون الوحى الفلسفى بطائفة يكاملها
 من الوقائع المماثلة ، فهذا الوحى هو نفسه مظهر من جنون الحب ، اذ أن الفلسفة
 فى نظر افلاطون هى ما كانت فى نظر سقراط ، فليست هى تأملا متوحدا ، وانما

تولد روحى فى نفس المريد ، والحال أن ٧١ انسان " ٧ يلد الا فى الجمال " وتحت تأثير الحب (المأدبة) "وينزع الحب نحو الخلود ، سواء أكان حب الأجسام الجميلة ، الذى يديم حياة الفرد فى حياة فرد آخر ، أم حب النفوس الجميلة الذى يوقظ قوى العقل الغافية لدى المعلم كما لدى المريد . هكذا تكون حياة الروح وكأنها مطعمة على حياة الجسم : والانتقال من الرغبة الغريزية ، التى تدفع بالكائن الحي الى ولادة شبيهة ، الى الرؤيا المباشرة للجمال الابدي وغير القابل للفناء ، هو بمثابة تقدم متصل فى العمومية ، انه تقدم من تهتز نفسه لا لجمال واحد ، بل لكل جمال لدائنى ، لكن فوق الجمال الدائنى هناك جمال النفوس ، جمال الأشغال والعلوم ، وفوقه أيضا بحر الجمال اللامتناهى ، هذا .

ج - تطوير فرضية المثل :

لنعد الآن الى تطور الفلسفة بحصر المعنى ، فقد رأينا أن المنهج القرضي يستخدم المحاكمة الاستدلالية التى تكفى بإدراك الكيفية التى تترابط بها النتائج بالفروض ، بيد أن هذا المنهج كان سيبقى ناقصا لو أنه قنع باستخدام الفروض بدون أن يفحصها بحد ذاتها ليرى هل هى تنهض على أساس أو لا . على هذا النحو استخدم أفلاطون فى فيثاغورس المثل والمشاركة فى المثل على سبيل القرض ليحل مشكلة العلوية الفيزيقية وليثبت خلود النفس . ولكن كان عليه ، حال الانتشاء من حل هاتين المشكلتين ، أن يمتحن قيمة القرض نفسه .

وانما الامتحان من هذا النوع يخضع أفلاطون نظرية الشل في مطلق
محاورة بارمنيدس . وبالفعل ، يطرح أفلاطون هذه النظرية ، قبل أن يفحصها ،
باعتيارها فرضية تفسح في المجال أمام حل الصعوبات التي عارضها زينون ،
تلميذ بارمنيدس ، وجود الكثرة . فلو سلمنا " من جهة أولى بوجود الشل على حدة ،
ومن الجهة الثانية بوجود الأشياء المشاركة فيها ، لا استطعنا بالفعل أن نتصور
في يسر وسهولة ، كيف يمكن للشيء ذاته أن يكون واحدا ومتعددا ، وأية ذلك
أن الواحد والمتعدد لهما وجودهما بمعزل عن الشيء ، وأن الشيء يشارك
في هذين الشالين كليهما في آن معا ، وعلى هذا النحو يمكن للشيء الواحد
أن يكون شيئا وماينا ، كبيرا وصغيرا .

يصور أفلاطون لنا بارمنيدس الشيخ مهتما حيا لما يديه من حمية
سقراط الفنى وهو يعرض هذا الحل ، فبارمنيدس لم يعد مهتما بالبحث فيما
إذا كان هذا الحل يذلل اعتراض زينون على الكثرة ، لكنه يفحصه بحد ذاته ،
فمشاركة الأشياء في الشل مستحيلة أولا ، فلو أن كثرة من الأشياء تشارك في شال
واحد ، أو لو أن الشال بأكمله موجود في كل شيء من هذه الأشياء ، لكان
الشال فارقا نفسه ، وهذا خلف ، أما لو أن الشال شارك بجزء منه في كل شيء
من الأشياء ، لتعين في هذه الحال أن نقول أن شالا من الشل ، وهو هنا شال
الصغر ، هو بالضرورة أكبر من كل جزء من أجزائه ، وهذا خلف ناهيك عن ذلك ،
فإن الغرض من نظرية الشل هو تأكيد وجود شال واحد ، وليكن شال الكسبر ،
فوق كثرة الفردات التي هي كلها كبيرة ، غير أن هذه الوحدة مستحيلة ، إذ لو

كنا فى جل من أن نفرض وجود كمية هى فى ذاتها أكبر من الكميات الكثيرة ، نظرا الى تشابه هذه الكميات ، لكان نحتّم علينا ، للسبب نفسه ، أن نفرض وجود كمية أخرى هى فى ذاتها أكبر من الكميات الكثيرة ومن الكمية الأولى ، وهكذا الى ما لانهاية ، فهل نرد على الاعتراض الأول بقولنا ان الشئ الذى يشارك فى المثال ليست علاقته بالمثال كعلاقة الجزء بالكل ، وانما كعلاقة الصورة بالنموذج ؟ فى هذه الحال ينبغى على العكس أن يكون النموذج مشابها للصورة ، وان يكون المثال مشابها للشئ ، والحال أنه لا وجود لتشابه ، بحسب ما تنص عليه مبادئ النظرية ، الا حيث تكون هناك مشاركة فى مثال واحد ، ولا مناص بالتالى من أن نفرض فوق الشئ ، والمثال وجود مثال آخر يشاركان فيه كلاهما ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وأخيرا ، ان هناك تنافيا بين طبيعة المثال وبين الوظيفة القياسية لسان يضطلع بها ، فالغرض بالمثال أن يكون موضوع العلم ، والحال أنه من غير الممكن ، — وهذا بدهى — حتى أن يعرف من قبلنا لأنه اذا كان موجودا فى ذاته ، فمن غير الممكن أن يكون موجودا فينا نحن ، وموجود فى ذاته لا يمكن أن يعرف الا عن طريق علم فى ذاته ، وعلم كهذا لا مشاركة لنا فيه اطلاقا ، واذا عزونا على العكس من ذلك الى الله العلم فى ذاته ، أو علم المثل ، نكون قد أنكرنا عليه معرفة الأشياء المفارقة للمثل .

بموجب هذا النقد لا يبقى شئ قائما مما كان يبدو انه هو السبب يعطى فرضية المثل قيمتها ، فالمثال ليس تفسيرا للأشياء ، مادامت المشاركة

مستحيلة ، وما هو بوحدة في الكثرة ، ما دام يتشتت في كثرة لامتناهية من المشل ،
وما هو بوضوح للعلم ، ما دام مفارقا لنا بصورة جذرية ، ان كل فرضية فيدون مطروحة
اندر للنقاش .

اغلب الظن ان أفلاطون وجد نفسه في تلك الفترة نفسها ، وعلى سهيل
الأخذ بالعكس ، منقادا في ثياتيتوس الى إعادة النظر بصورة شاملة في التصورات
التي كونها الفلاسفة الآخرون لأنفسهم عن العلم . وقد استهدف أفلاطون في المقام
الأول أولئك الذين يدعون الى ان الاحساس هو العلم . وكان صاد رفي الجمهورية
— معتبرا أن ذلك من بديهيات الأمور — على أن المحسوس ، المتلاشي باستمرار ،
المتدفق بلا انقطاع ، لا يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة ، لأنه يحتوي على صفات
متناقضة متزامنة ، أما في محاورة ثياتيتوس فهو يبرهن على ذلك مباشرة ، بدون أية
إشارة الى نظريته الوجودية ، والحق أن أفلاطون يتصدى هنا لمذهب حسي من نوع
خاص: ليس لأولئك الأجلاف من الناس الذين لا يصدقون الا ما يمكنهم لسة
بأيديهم ، وانما لأولئك الفلاسفة الأكثر لطافة الذين يقتفون خطى هيرقليطس
وبروتاغوراس ، فيرجعون كل معرفة يقينية الى الوعي المباشر الذي يخالف كل انسان
بما يحسه حاضرا ، هكذا يكون الانسان ، كما قال بروتاغوراس ، مقياس الموجودات
كافة ، في عالم دائم الحركة ، لن يعنى فيه التوقف واللبات الا الموت ، ولن تكون
عاقبتهم سوى زوال الوجود والمعرفة معا ، وبالفعل ، كما تنقذ الشرارة مسن
احتكاك جسمين ، كذلك فان الصفة الحسية والاحساس يتولدان في آن واحد من
نوع من احتكاك العامل بالجامد ، انهما يولدان معا ولا وجود او احدهما بدون

الآخر ، وما من صفة هي وجود في ذاته ، وما من احساس له صفة الاستقرار والثبات ، فالصفات والاحساسات ، المأخوذة في دوامة الحركة الكلية ، لها في كل لحظة وأن بدايتها التامة والكاملة ، لكن هذه البدايات تختفي في كل لحظة وأن أيضا لتحل محلها بداية أخرى ، تلك هي النتائج التي تتأدى إليها الحركة الكلية كما قال بها الطبيعيون الايونيون القدامى ، ويلقى أفلاطون هنا خصاما لا يؤثر فيهم اطلاقا النقاش السقراطي ، فهذا النقاش يستلزم ضمنا أن يكون في الامكان الاقرار ببعض مسلمات ثابتة ، فهل من سبيل الى ذلك اذا كان الخصم يغير جلده حالا ويتهرب حالا نحاول الامساك بكلماته ؟

الحق أن أفلاطون الذي كان صاحب حسن متوهج بدفق المحسوسات ، يبدل هنا قصاره لظهور قوة خصامه ، فهو ينحى بازدياد الحجج المبتذلة ، نظير تلك الحجة القائلة أن بروتاغوراس لا يحق له تعليم غيره من الناس ، وذلك ما دام كل انسان مقياس الموجودات مساويا بالتالي في الحكمة لتفسيره من الناس ، فليكن يكن من المستحيل في هذه الحال أن يكون قوام حكمتهم الانتقال بالآخرين من الخطأ الى الحقيقة ، فان هذه الحكمة ما يزال أمامها دور هام تؤديه ، وهو تنحية الظنون الضارة وتشجيع الظنون النافعة .

ومن ثم فهو لا يتنطع لتفنيد هذه الدعوى الا بعد النقاذ الى صميمها وتنهبها الى آخر منطقتها ، فان يكن الانسان هو مقياس كل شئ ، فلا بد من أن يؤخذ بعين الاعتبار رأي الناس كافة ، والناس كافة يخشون الوقوع في الخطأ في الموضوعات التي يعملون أنهم عادوا الكفاية فيها والتي يقرون بالقابيل

تفاته من يقصدونه من الأشخاص بصددها ، فيروتاغوراس ، أن بقى على صدقه مع نفسه ، لم يكن أمامه مناص من تخطئة ذاته ، وحسبه دحضا وغنيدا أن يقصر الناس بوجود معلمين ، لهم ، أو أطباء ، أشهر منهم وأبرع في مواجهة المرض الذى يخشونه ، أو مستشارين سياسيين أقدر منهم على توقع ما فيه النفع والفسائدة للمدينة ، ولا ريب فى أن هذا العلم هو برسم المستقبل ، لكن يبقى أن البداة المباشرة والفورية للاحساس الحاضر لا يصل اليها الا من يساوره هذا الاحساس . ويرد أفلاطون بأن هذه البداة ليست ما يوصف ، فالابانة عما هو متحرك ، والاتصاح عما هو منظور يعنيان وقف الحركة أو تجريد الاحساس ، ومن ثم لا يحق للمرء أن يفصح لا عما يراه ولا عما يعرفه فقبل أن يتمكن من الاتصاح عنه ، تكون البداة الراهنة قد حلت محلها بداة أخرى .

ليست المعرفة إذن احساسا ، وانهاى بالاحرى الحكم ، ويتعبير أديق ، اصدار احكام صادقة ، ويديهى أن الحكم أو الظن الصادق ، الذى عنه يسدور الكلام هنا ، انما موضوعه المحسوسات ، لكن الحكم على المحسوسات ينطوى بالضرورة على شئ لا سهيل الى ادراكه بالاحساس ، فلو اننا حكنا بأن الموضوعات موجودة ، بأنها متماثلة أو متباينة ، متشابهة أو مختلفة ، فان صفات الشئ ذاتها تدرك فعلا فى هذه الحال من قبل الحواس غير أن الوجود ، وذات الشئ ، وسوى الشئ ، والشبه والمباين ، هى حدود عامة أو مشتركة ، علاقات لا يمكن أن تعطىها الحواس ، النفس تحكم إذن باعمالها الفكرية معطيات الحواس ، فان تأدى هذا التفكير الى الحقيقة ، فكانت الابانة عن علاقات صحيحة ،

يكون قد تم الوصول الى العلم ، لكن ما كان من الممكن الدفاع عن هذه الدعوى
 ما لم يكن في الامكان أولا تمييز الحكم الصادق من الحكم الكاذب ، والحال أن
 كل حكم كاذب أو كل غلط يبدو مستحيلا (يتبنى أفلاطون هنا الدعوى المعروفة
 التي كان يقول بها أصحاب فن المباحثة) ، إذ أن الغلط لا يمكن باديء ذي
 بدء أن ينجم عن خلط ، فمن المستحيل الخلط بين شيئين ، سواء أكانا كلاهما
 مجهولين ، أم كان أحدهما معروفا والآخر مجهولا ، وليس الغلط أيضا الحكم
 بأن ما ليس موجودا موجود ، إذ أن ذلك يعدل الحكم على الوجود ، أي -
 بحسب المعنى الذي يحمله عليه أفلاطون ، اتخاذ موضوع للحكم ما ليس له أي
 ضمون معرفي ، ما هو غير متعين على الاطلاق ، أي في النهاية عدم الحكم
 بالمرء ، هذا النقد المزدوج للغلط (وهو يكرر في وجهه الأول بصور عديدة
 متباينة) يفترض أن أفلاطون يشكك الآن في ما كان سلم به في الجمهورية ، أي -
 بحالة وسيطة بين المعرفة والجهل ، مناظرة لواقع وسيط بين الوجود واللاوجود ،
 والحال أنه كان الظن الكاذب مستحيلا ، فذلك لأنه ليس في الامكان إلا أن نعرف
 أو نجهل ، فإن حكمنا ما استطعنا أن نحكم الا على الوجود ، ومحاكاة ثياتيتوس
 انما تستمد قوتها من أن الظن لا يعد فيها وسيطا بين العلم والجهل ، بل
 اما علما واما جهلا ، فهو يصور على أنه علم في نقد الغلط ، وهذا في الواقع ما
 يجعل الظن الكاذب بحكم المستحيل ، فنحن لانستطيع أن نحكم الا على الوجود ،
 مما يعدل القول بأن الظن اذا كان علما فان الظنون كلها تتكافأ في القيمة .
 وعلى العكس من ذلك ، يصور الظن في القسم الأخير من الحاجة على أنه

جهل ، وذلك ما دام في مستطاع الخطيب الأريب أن يقنع سامعيه بوقائع لا معرفة
بباشرة لهم بها ، وهي مع ذلك صحيحة ، فهم يصيبون في الحكم ، دون أن يتوافر
لهم العلم .

لا ينبغي إذن أن نصدق في الحكم لنحو العلم ، لكن أن يكون كافيا فسي
هذه الحال أن نضيف إلى هذا الحكم الصادق بيان العناصر التي منها يتألف
الواقع الذي نتكلم عنه والكيفية التي يلتزم بها شمل هذه العناصر ؟ اننا نعترف
مقطعا بعينه أن عرفنا الأحرف التي منها يتألف . وهذا التصور للعلم باعتباره
تحليلا منطقيا لمعنى الألفاظ يبدو أن صاحبه كان انتستائس ، والسبب الذي
يحمل أفلاطون على دحضه ، فيد تماما ، ذلك أنه لا وجود على أساس هذا التصور
من علم إلا بالتركيب لا بالعناصر البسيطة : مما يعدل القول بأن علمنا منسوج من
جهل مضاف إلى جهل ليس إلا ، وهذا معناه أن العلم في نظر أفلاطون لا يمكن
أن يكون قوامه مجرد تراصف لا يكمن بهر وجوده في طبيعة العناصر المترصفة .

هكذا ، لا تبقى محاورة ثياتيتوس على أي فرض من الفروض يصدد طبيعته
العلم قائما . غير أن فرضية الشل تغص هي الأخرى بالصعوبات وبالاشكالات
بحسب محاورة بارمنيدس ، وهكذا يبقى أي فرض من فروض المحاورات السابقة
مأخوذا به ، فمفظرية الشمل تسقط جميع الآراء التي تقول بتوسطات بين المعرفة
والغلط ، بين الوجود واللاوجود ، وينقطع دابر الحديث عن شبه العلم
واللهام والوحى والحب .

المران الجدلى فى محاورة "بارمنيدس" :

أو لنقل بالآخرى ان شئ شيئا واحدا يبقى : هو الاندفاع المنهجى الذى
 أنجب تلك الفروض والذى سيعمل ، طردا مع تكونه ، على تجديدها وحياتها .
 وهذا الاندفاع المنهجى ، لا عقيدة الشل ، هو ما يؤلف جوهر الأفلاطونية .
 وتلك هى دالة محاورة بارمنيدس فى مجملها ، فبعد تفويض نظرية الشل ، يدعو
 بارمنيدس سقراط الفتى الى مواصلة المران والتدرب على منهج الفروض ، ذلك
 المنهج الذى أعلى أفلاطون اعلاء عظيم من كعبه فى مينون . فليس يكفى " اذا
 ما وضع الفرض فحص ما يترتب على هذا الوضع ، بل ينبغي أيضا معرفة النتيجة التى
 تترتب على عكسه ، وقوام القسم الثانى من بارمنيدس مران من هذا النوع ، فسادى
 ذى بد ، يتم البحث عن جميع النتائج التى تترتب على الفرض الذى فرضه
 الفلاسفة الايليون . الواحد موجود ، وبعدئذ جميع النتائج التى تترتب على الفرض
 المعاكس : الواحد غير موجود ، وحجج هذا البحث عظيمة الأهمية ، لأنها
 تحتفظ بقيمة عامة تماما ، مستقلة عن الفرض الذى يجرى تمحيصه ، ومن الواجب
 فيما يتصل بكل فرض من هذين الفرضين ، البحث أولا عن النتائج التى تترتب
 عليه بالنسبة الى الواحد ، ثم عن النتائج التى تترتب عليه بالنسبة الى الأشياء
 الأخرى غير الواحد ، وطلب النتائج معناه طلب المحولات التى ينهض اسنادها
 الى الواحد أو انكارها عليه فى كل فرض من الفرضين ، لكن هذا يقتضى أن تكون
 فى متناولها قائمة بأعم المحولات (تلك المعانى العامة التى ورد ذكرها فى
 ثياتيتوس) التى بإمكاننا اسنادها الى موضوع بعينه أو انكارها عليه ، وهكذا

ينتهى أفلاطون الى وضع ما يشبه لائحة مقولاته كل حد من حدودها يحتوى اصلا على نقيضين: الكل والجزء ، البداية والوسط والنهاية ، المستقيم والدائري ، ذات الشئ وسوى الشئ ، الشبيه والباين ، المتساوى واللامتساوى ، الاقدم واللاحداث أو المعاصر ، بيد أنه من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الترتيب الذى نسوقها به ليس على الاطلاق اعتباطيا بالنسبة الى أفلاطون ، بمعنى أن اسناد كل مقولة من هذه المقولات أو عدم اسنادها الى موضوع البحث هو على الدوام نتيجة منطقية لاسناد المقولة السابقة لها أو عدم اسنادها . ومن قبيل ذلك ان اثباتنا فى الفرض الأول ان الواحد ليس له لا أجزاء ولا كل هو وحده الذى يتيح لنا أن نشهد أن ليس له بداية ولا نهاية ، ولأنه ليس له لا بداية ولا نهاية ، نستطيع أن نشهد أنه ليس له شكل هندسى ، لا تشبه المقولات ان حجبنا معدة سلفا ، ولكنها تتولد ان جاز القول طردا مع تقدم البرهنة . وعلى هذا النحو يغتنى مفهوم الواحد رويدا رويدا ، على منوال ما يغتنى مفهوم الشكل الهندسى طردا مع كشف كفياته بطريق الاستنتاج .

لقد جاءت نتائج البحث مخوفة بالشكوك الى حد غدا معه شرح محاورة بارمنيدس وتأويلها مشكلة فى منتهى العسر ، وبالفعل ، يبين أفلاطون أن فرض : الواحد موجود يمكن أن تستنبط منه بطريق المحاكمة الاستدلالية سلسلتان من النتائج ، وفى أولى السلسلتين يبين أنه يتعين علينا أن ننكسر على الواحد كل زوج من أزواج الحدود المتناقضة التى سبق لنا تعدادها وأنه ليس له بالتالى لا أجزاء ولا كل ، لا بداية ولا نهاية ، الخ ، وفى ثانية السلسلتين

يبين لنا على العكس انه يتعين علينا أن نسند اليه كل زوج من هذه الأزواج ، ومن الفرض نفسه يستنتج أفلاطون ، بصدد الأشياء المغايرة للواحد ، أنه يتعين أن نسند اليها كل ضد من تلك الأضداد في آن معا ، ومن الفرض المعاكس للأول ، الواحد ليس موجودا ، يستنتج أفلاطون منطقيا أنه ينبغي أن نسند الى الواحد ثم ان ننكر عليه أزواج الحدود التي سبق لنا أن نفيناها وأثبتناها فسي الفرض الأول ، وبعدئذ أن نسند الى الأشياء المغايرة للواحد ثم ان ننكر عليها الأزواج نفسها ، فلكأن أفلاطون يأخذ على عاتقه ، في زيادة القول ، ان يثبت أن للفرض الواحد ، نتائج متناقضة ، وأن للفرضين المتناقضين نتائج متطابقة .

وانما بغرض التخلص من هذا التناقض أول الافلاطيون المحدثون محاورة بارمنيد من ذلك التأويل المعقد الذي الينا اليه عودة فيما بعد ، فقد افترضوا أن لفظ الواحد ولفظ موجود ليس لهما في كل واحدة من سلسلتى النتائج معنى واحد ، فمن الممكن على هذا الأساس تأكيد وجود أضداد الواحد ، لأن الجهة هنا ليست واحدة ، بيد أن ما من شيء يبيح لنا الأخذ بمثل هذا التأويل ودلالة ذلك الجدل الغريب هي فيما يبدو مغايرة تماما ، فلو تعننا بانتهساء وترو في نقد المثل في مستهل المحاورة ، لتبين لنا أن هذا النقد ينصب لا على اطروحة المثل بحد ذاتها ، وانما على علاقات المشاركة بين المحسوسات والمثل ، فانما بسبب هذه المشاركة كان يتعين على المثل اما أن تنقسم الى اجزاء واما أن تفارق نفسها فيتكاثر كل مثال منها الى ما لا نهاية ، وقد يلقى لزاما علينا ، ازاء هذا الاشكال ، ان نضرب صفحا ، بصورة مؤقتة على الأقل ،

عن ذلك الجانب من الشل الذى به يمكن تمييزها عن المحسوسات لثباتها ففى ذاتها ، وبالاختصار ، أن نجري ذلك الجدل الذى حددته من قبل بمنتهى الوضوح محاورة الجمهورية والذى " بدون أن يستعمل شيئا محسوسا على الإطلاق لا يستخدم سوى الشل لينتقل من شل الى شل وينتهى الى شل " . وهذا البرنامج هو ما تشرع محاورة بارمنيدس فى وضعه موضع التنفيذ ، فهى تفترض علاقات بين الواحد والوجود ، وتستخلص منها جميع النتائج الممكنة ، بسدوان أن تنادى بالضمار العقلى الصرف ، وبدون أن تشير اذنى إشارة الى المحسوسات التى يمكن أن تكون هذه الشل نماذج لها ، ولا يعود هنا بيت القصيد ، كما فى فيثاغورس ، تفسير الظاهرات بالشل ، بل الانتقال من منطقة ليس العلم فيها يمكن ، وحيث تظهر الفروق بلا قسرا أو اكراه ، الى منطقة لا علم فيها ممكن . وما تكشف عنه محاورة بارمنيدس هو مدى خصوصية الفروض بصدده العلاقة بين الشل .

تواصل الشل :

اما ما ستكشف عنه محاورة السفسطائى بدورها فهو ان الفرض لازم لزوما مطلقا ، والموضوع الخاص لهذه المحاورة هو الاشكالات التى يثيرها تفسير السفسطائى ، فلو قلنا انه ذاك الذى لا يحوز الا ظاهرا من العلم لأقلت منا بسره ، علينا بأن الغلط مستحيل لأن قوامه فى هذه الحال سيكون تعقل اللاوجود ، والحال ليس . حقا أن اللاوجود غير موجود ؟

حلا لهذه المسألة يجرى أفلاطون مراجعة نقدية لآراء الفلاسفة حصول

تعريف الوجود ،بيد أن هذا النقد يتأدى الى نتيجة مدهشة ، الا هي استحالة تعريف الوجود فى ذاته ، بمعزل عن كل شئ آخر،وبيان ذلك كالآتى : حينما سمى الايونيون وبارمنيد من الى تعريف الوجود ، عرفه بعضهم بأنه كثرة ،وبعضهم الآخر بأنه وحدة ،ولكنهم اعطوه على هذا النحو تعيينات لا توافقه من حيث هو وجود ،فبأى معنى ، أولا ،يقول الايونيون ان الوجود حدان ؟ فان لم يكن لا هذا ولا ذاك ، على انفراد ،فهناك فى هذا الحال لا حدان فقط، بل ثلاثة : ولكن ان يكن هو هذا وذاك بالمعية ، فليس هناك فى هذه الحال حدان ،وانما حد واحد فقط،وبأى معنى يقول بارمنيد سروده ان الوجود واحد ؟ فهمان الواحد ليس هو الوحدة ، فهناك اذن كل ، مؤلف من الوجود والواحد ، فاما أن هذا الكل موجود ، وعندئذ لا يعود الوجود سوى جزء من الوجود ، واما انه غير موجود ، وعندئذ فان الوجود ليس هو الكل ، وقد كان الايونيون يخلطون الوجود بما سوى الوجود ، اذ ما كانوا يفصلونه عن هذه التعيينات الكمية

والواقع أن هؤلاء الأشخاص، المبهولين ، الذين لا يعتقدون الا فى وجود ما يلمسونه والذين " يماهون الوجود " مع الجسم ،وأصدقاء المثل الذين لا يسرون بالمقابل فى المحسوسات سوى تدفق وصيرورة غير منقطعة والذين لا يجسدون الوجود الا فى بعض المعقولات اللاجسية ، يخطئون جميعهم على السواء بتضييقهم معنى الوجود أكثر مما ينبغى ، فهل من الممكن بآدى " ذى بسد " ارجاعه الى الجسم وحده ؟ الحق ان المرء لا محيص له عن التسليم بما هيأت نظيرا لعدالة ، موجودة وجودا فعليا ، ما دامت تظهر وتختلف فى النغم،ولكن

هل يجوز ، كما يشاء أصدقاء الشل ، حد الوجود بهذه الماهيات الثابتة الساكنة التي تعرف بالشل ؟ انهم لن يستطيعوا في هذه الحال أن يزعموا أنهم يقيضون على " الوجود الكامل " : "الوجود الكامل يحتوى بالضرورة على العقل ، وبالتالي على النفس والحياة ، وبما أنه عاقل وذو نفس وحياة ، فما هو بساكن" . هذه الحاجة المزدوجة ضد الماديين والماليين تقصد فلاسفة معاصرين لأفلاطون يعزّز تحديدهم ، وربما صح أن نتعرف بين الأوائل انتستانس الذي سبق أن ظهر في ثياتيتوس: أما الثانون فأمرهم يبحث على أشد الحيرة "فأصدقاء الشل الوحيدون الذين نعرفهم في ذلك الزمن هم أفلاطون نفسه ومدرسته ، أفلا يسوغ لنا الاعتقاد بأنه ينقد تصورا للشل كان هو نفسه قد قال به ، ونعني ذلك التصور الذي يمحّصه في مفتتح بارمنيدس والذي تخطاه بعدئذ ؟ فقد كان آنشد عارض فكرة الشل المنعزلة والثابتة ، كما شفت عن نفسها في فيدون . بالوجود الكامل وهو اصطلاح عامض يضم فيما يبدو لا الشال أو موضوع المعرفة فحسب ، بل كذا لك الذات التي تعرف هذا الموضوع ، أي العقل ، والنفس التي بين ظهرانيها يقيم: وهذا تصور أولى لن تعتم محاورة تيمائوس أن توضح معالمه .

مهما يكن من أمر ، فإن مسار فكره يبقى جليا ، فماأخذه على الماديين ، كما على أصدقاء الشل ، أنهم لم يروا في الوجود تلك القوة التي تفعل وتتفعل ، تلك الحياة التي يقحمها هو عليه ، بيد أن هذا المأخذ يجعله يسقط ثانية هو نفسه في ذلك الاشكال الذي كان نبيه الى سقوط بارمنيدس والايونيين فيه ، يقول الغريب الايلي الذي يتولى ادارة النقاش: "ليس صحيحا أنهم يطرحون علينا الآن الاسئلة

التي كنا نحن أنفسنا نطرحها على أولئك الذين يقولون أن الكل هو الحمار
والبارد ؟ " على هذا المتوال نتأرجحها لضرورة بين تصور الوجود أضيق مما ينبغي
وتصور أوسع مما ينبغي ، فحالما ننزع إلى حد الوجود بنفسه نجد ، أفقر مما
ينبغي . ومتى ما وجدناه أفقر مما ينبغي نسند إليه محولات وحركة وحياة وعقلا ،
هي له مجاوزة .

أن استحالة تعقل الوجود بذاته ، ودونما صلة بحدود أخرى سواء ،
تكشف لنا عن ضرورة هي ضرورة التواصل والتمازج بين الحدود من أشباه الوجود
والحركة والسكون ، الخ فما يقع في متناول التعقل ليس على الإطلاق عناصر
منفردة ، وإنما على الدوام خلائط وموضوع التعقل ، مثل اللفظة المؤلفة من صوائب
وصوامت ، ومثل الموسيقى المؤلفة من أصوات رفيعة وخفيضة ، مؤلف من مفاهيم
منضم واحد ها إلى الآخر ، ولعل محاولة تعريف المفاهيم خارج نطاق هذا
الاتحاد هي السبب في ما تخضت عنه محاورات مقراط من نتيجة سائلة على الدوام ،
فالمفهوم لا وصول إليه إلا من خلال علائقه بسواء من المفاهيم ، وما الجسد
إلا الفن الذي يحدد قواعد مزج المفاهيم ، فلما تحدد الموسيقى قواعد ائتلاف
الأصوات .

أن هذا التصور للجدل قريب في أرجح الظن مما سيكون عليه منطق
أرسطو ، بيد أنه متميز عنه ، فليس المقصود أولا المزج بين مفاهيم محددة سلفا ،
وهذه نقطة يلج أفلاطون عليها الحاحا شديدا ، فكأننا ما كان المحول الذي
نستطيع أن نعزوه إلى معنى ما ، فإن هذا المعنى يمتلكه لا بذاته ، وإنما من

حراً، مشاركته في شأن آخر: "ان فصل كل شئ عن كل شئ" فهو بمثابة قضاء
 مهزم على كل مقال وخطاب: فمن المستحيل ان نبين عن شئ الا من خلال ارتباط
 الشئ بعلمها بغيره. يستغل التعقل ان من اللا متعدين الى المتعدين: ولا يقنع
 ببين العلاقات بين معان جري تعيينها من قبل، ويقوم فن الجدل ثانياً،
 والمسبب نفسه، لا على تطبيق قواعد عامة على حالات خاصة، وانما على التحص
 المباشر لكل معنى، بحيث يحيلنا هذا المعنى من تلقاء نفسه الى المعاني التي
 يتختم عليها ان يتحد بها، هكذا يمتزج السكون والحركة بالوجود، ولكنهما غير
 قابلين للامتزاج فيما بينهما، غير انه ان تكن الحركة وجوداً من حيث انها تشارك
 في الوجود، فانها لا وجود من حيث انها سوى الوجود، اي من حيث انها
 تشارت في السوى، ويبدو بحق ان الدور الرئيسي في المعرفة المباشرة واللامتوسطة
 بهذه العلاقات يستلزم به ذلك الحد من العقل الذي يواهم افلاطون في الجمهورية
 قمة حرم المعارف، ذلك ان قوام الاساك بها "يريد" المثال الذي نحن فنى
 سبيل التدقيق فيه، والاصياع لما نواه في المعاني، ومن هنا يختلف الجدل
 الافلاطوني عن الفكر الاستدلالي اختلاف المنهج الديكارتي عن المنطق.

مشكلة الخلائط . القسم:

يدنا من هنا سينصب كل مجهود افلاطون على فن استيعاب قواعد
 الخلائط والمزائج، وسيتخذ مجهوداً هذا اشكالا بالغة التنوع ابتداءً بالتمارين
 المدرسية على القسمة وانتهاءً بالتركيب العظيم في ثيماوس، وقد تخض هذا
 المشروع عن اعطاء توجيهات وتشجيع انطلاق التعقل اكثر منه عن ابتداء مذهب،

وكان عرف الجدول من قبل فيفيد روس بحركتين متعاقبتين : "الاشياء" المتفرقة ترى أولا ضمن مثال واحد ، ثم تجرى بحركة معاكسة ، قسمة المثل الى مثل بحسب المفاصل الطبيعية " ، وتجدر الاشارة الى ان التحليل (او القسمة) يتيح هنا التركيب ، وان التركيب ، بدلا ان يكون حد التعقل وان يأتى بمعد التحليل ، يرمى على العكس الى ان يكون بمثابة منطلق للقسمة التى هى ، على هذا الاساس ، جوهر الجدول ، وتمايز القسمة التى نلقاها فى مفتتح السياسى (٥٨ج - ٢٦٢ج) والسفسطائى (٢١٨ج - ٢٣١ج) تظهر فى الغالب كيف كان افلاطون يحمل تلامذته فى الاكاديمية على ممارسة الجدول ، فالقسمة تصور هنا على انها النهج الذى يفيد فى تعيين مفهوم من المفاهيم بقدر اكبر فاكبر من الواضح ، وبكلمة واحدة ، تؤدى الى تعريف : فالسياسة مثلا علم ، لكن العلوم تنقسم الى علوم غرضها المعرفة والى علوم غرضها التطبيق ، وتدخل السياسة فى الباب الاول ، وتنقسم علوم المعرفة بدورها الى علوم تصف وعلوم تقيم : وتدخل السياسة فى عداد المصنف الاول : وعلى هذا المنوال يتم التوصل ، من قسمة الى قسمة ، الى تعيين اوضح فاوضح للمفهوم ، وجلى للعيان ان القسمة الافلاطونية ليست نهجا الى صيرفا ، والا لما كانت افلست من نقد ارسطو الذى ارتأى انه من مطلق العسف ان يوضع الحد موضوع البحث فى طرف من القسمة بدلا من الطرف الاخر ، وبالفعل ، ان الحد من ، وليس النهج المنطقى ، هو الذى يمكن له ان يكون المرشد فى هذه الحال ، ناهيك عن ذلك ، ان تكن قاعدة شبه عامة هى التى توجب ان تكون القسمة ثنائية ، فان القاعدة فى تنفيذ هذه القسمة الثنائية

لا تتميز بها الموضوع الكبير ، وشير على العكس اشكالات تقنية كبرى يعرفها انبلاطين حتى المعرفة ، لكنه لا يجد لها حلا ، ومن اخطر هذه الاشكالات معرفة الكيفية التي يمكن الاعتماد عليها في تمييز القسمات الجزافية ، كقصة البشر الى افريقي وبرابرة ، من القسمات العمادة والمشروعة كقسمتهم الى ذكور واناث ، ففي اولسى الحالتين نجد ان الفئة الاولى (الافريقي) هي وحدها المتعينة ، بينما لا تعسبين للثانية الا باستثنائها من الاولى ، وفي ثمانية الحالتين تكون لدينا صفتان متقابلتان وكلتاها موجبة .

لكن ما المسألة بين هذين التفسيرين للجدل : الجدل بوصفه تركيبا للخلائط في السعطاني ، والجدل بوصفه فنا للقصة ؟ هذه المسألة نجد حلها في فيلابوس ، فهذه المحاورة تبين لنا كيف ان النتيجة التي يتمخض عنها فن تركيب الخلائط هي التصنيف والقسم الى انواع ، والمقاربة بين كلا مظهرى الجدل ، المنفصلين في غير هذا المجال ، تحدث بعنر التعديل في مفهومه . فالخليط يتهدى في صورة جديدة ، وكل خليط جديد بهذا الاسم ليس مجاعصوائيا : وانما تركيب واضح الاسريين عنصرين : عنصر لا متعين او لا محدود ، وحد او تعيين ثابت ، واللا متعين زوج من ضدين لا يمكن تعريف أي ضد منهما الا باضافته الى الاخر ، أي انه بحد ذاته غير متحدد على الاطلاق ، ومن اشالة ذلك الاكبر والاصغر ، الارتفاع والخفض ، والاكثر حرا والاكثر يردا فهذه حدود نسبية تماما وفي حالة دائمة من الحركة والتدفق ، وذلك ما دام الاكبر من شيء بعينه يمكن ان يكسبون في الوقت نفسه اصغر من شيء اخر ، والحد او التعيين نسبة عددية ثابتة ،

كالضاعف او الشلوث ، وهكذا يتبين لنا في سمران الخليط ينجم عن اقحام نسبة ثابتة على زوج من الاضداد ، ومن ذلك ان الموسيقيين يشبتون ان نسبة الواحد الى الاثنين اذا ما اقحمت على ثنائية الرفيع والخفيض اللامحدود خلقت النسخة الثمانية وفي مقدورنا ان نتصور على المنوال نفسه ان نسبة ثابتة بـسـمـيـن البطيء والسريع تحلق حركة منتظمة او تظهر للعيان اشكال نسبة ثابتة بين الكبر والصغر . هذا التصور للخليط يسمح ببل يستلزم قصة المفاهيم : فالقصة تنطلق من لا محدود كالصوت بتدريجاته اللامتناهية بين الرفيع والخفيض وتدخل عليه عددا معلوما من الفواصل الثابتة ، هي الانغام ، المتحددة بنسب عددية ثابتة من قبيل $2/1$ ، $3/1$ ، الخ . . . وقوام العلم في هذه الحال معرفة عدد هذه النسب الثابتة وطبيعتها .

هذا التصور للخليط وللقسمة لا يعود مطابقا تمام المطابقة للتصور الذي تعرضه محاوره السفطائي ، فهنا لا يعود يدور الكلام عن قصة ثنائية مطردة واحادية النسق ، ففي الحالة الشلى على الأقل ، أى الموسيقى ، يتحدد عدد الحدود بعدد النسب العددية الممكنة المتشكلة بالانغام . ولدينا على ذلك مثال آخر في تيموس حيث تناط القسمة الى أربعة عناصر بعدد الأحجام القياسية الممكنة . بل أكثر من ذلك ، فتتأزج جنس مع آخر في السفطائي ينبع من طبيعته بالذات ، فالوجود ، كيما يكون على ما هو كائن عليه ، يجب أن يشارك في ذات الشئ وسوى الشئ ، وهذه بدائة لعلاقة لزوم منطقي . وبالمقابل ، أن اللامحدود والحد لا يتداعيان ولا يستلزم واحد هما الآخر وللجميع بينهما لا بد من جنس

رابع من الوجود ، مختلف عنهما كما عن الخليط ، هو علة الخليط ، وهذا معناه أن رابطة اللزوم المنطقي التي نحت اليها محاور السفسطائي قد حلت محلها الآن اعتبارات التناغم والتلاؤم والجمال والطيبة ، ومثال الخير ، الذي كانت له الهيمنة على الجدل في الجمهورية والذي تلاشى واختفى في المحاورات الوسيطة ، يمدح هنا من جديد ، بمعنى الرياضيات ، بدور من الطراز الأول ، وبحكم عجز أفلاطون عن تعريف الخير في وحدته ، نراه يحل محله على أية حال مكافئاً من ثلاثة حدود : الجمال والتناظر والحقيقة ، وهو لا يفعل بذلك سوى أن يطرح الشروط الأساسية الثلاثة التي ينبغي أن يتقيد بها كل خليط ، وكل حد من هذه الحدود الثلاثة يعبره في مظهر مختلف ، عما كان أسماء أفلاطون في الجمهورية اللامشروط ، أي الخير ، الذي عنده يقف كل تعليق وتفسير .

المشكلة الكوسمولوجية :

كان مفهوم الخليط ، الذي من صفاته الجمال والتناسب والحقيقة ، الحافز الحقيقي إلى دراسات أفلاطون الأخيرة ، فقد أتاح له أن يعود أدراجه إلى مشكلة تفسير المحسوسات بالمثل ، تلك المشكلة التي عجز عنها في أرجح الظن آراء الصعوبات التي أثارته محاوره بارمنيدس حول المشاركة ، وذلك هو موضوع تيمائوس . لكن حتى نحسن فهم مغزى تجديد الاهتمام على هذا النحو بالطبيعيات ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن المحسوسات ما عادت تتهدى لأفلاطون ، كما هي شيائيتوس ، على أنها دفق أبدا متلاش ، وإنما على أنها أجزاء من كـون

(نوسوس) هو نفسه أجعل الخلاط المحسوسة ، أى مزيج تنظمه نسب ثابتة .
ومن هذا المنطلق تحديد لا تعود مشكلة تفسير العالم الطبيعي تنطوى على
صعوبة تابعة منها وخاصة بها ، بل تسمى مجرد حالة خاصة من مشكلة الجسد
بوجه عام ، هذه المشكلة التى تلخص ، كما أوضحت محاوره فيلابس ، فى تعيين
الكيفية التى تشكل بها الخلاط ، وهكذا تكون مشكلة المشاركة قد وجدت حلها .

لقد تولد العالم من انتقال من القوضى الى النظام بتدخل من اله فاطر
وقبل هذا التدخل كانت حالة القوضى السابقة هى فى المقام الأول سرج "الضرورة"
وهى ضرورة غاشمة ، علة تائبة وغير خاضعة لآى اعتبار غائى ، غير أن هذه القوضى
وهذه الضرورة لا تعنيان على الإطلاق عما مستغلقا مطلق الاختلال عقلان
التعقل ، وانما هما ضرب من ضرورة آية مشابهة لتلك التى قبل بهاد يوقريطس ،
وان أقحم عليها أفلاطون ، ان لم نقل طيبة الاله الفاطر ، فعلى أية حال قدرا
من المعقولة الهندسية ، ولا تغيب عن هذا التصور نظرية الذرات ونظرية
العناصر ، ولكن بعد ان تتشحا بروح هندسى ، فالعناصر مركبة بوجه مسين
جسيمات ، وجسيمات كل عنصر من العناصر متمايزة عن بعضها بعضا ، لا يصفاتها ،
بل بشكلها الهندسى ، فلكل ضرب من الجسيمات العنصرية شكل مجسم مسين
المجسمات الأربعة المستوية السطوح : المكعب ، أو المجسم دى العشرين وجها ،
أو المشن ، أو المجسم المربع ، وكل منها يناظر على التوالى التراب والبلل والهواء
والنار ، وما كان يعز على أفلاطون ، وهو الطويل الباع فى الرياضيات والسترشيد
بأحداث كشوف ثياتيتوس ، فى علم قياس المجسمات ، أن يثبت أن أوجه المكعب

يمكن أن تتألف من أربعة مثلثات قائمة ومتساوية الساقين ، وأن أوجه كل مجسم آخر مستوى السطوح ، - وهي عبارة عن مثلثات متساوية الأضلاع - يمكنها جميعها أن تتألف من ستة مثلثات قائمة الزاوية يساوى وترها ضعف الضلع الصغير للزاوية القائمة ، واستحالات العناصر الى بعضها بعضا تغدو مفهومة ومعقولة تماما (إذا تركنا جانبا التراب) متى ما قام البرهان على أن ذرة الماء تحتوى من المثلثات بقدر ما تحتوى منها ذرتان من الهواء ، وعلى مثلث واحد أكثر من النار ، وأن ذرة الهواء تحتوى من المثلثات بقدر ما تحتوى منها ذرتان من النار ، وذلك هو العقل المأطون للضرورة ، وتتجلى الضرورة الغاشمة فى ترتيب هذه الذرات ، المنوط بدوره بالكيفية التى تتجاوب بها مع الاهتزازات المنتظمة للقابل أو الفضاء الذى هى موجودة فيه ، وهى تنزع ، مثلها مثل الذرات التى تهز فى منخل ، الى الاجتماع بحسب تشابهاتها وتجانباتها ، وعلى هذا ، فإن المصدر الذى تصدر عنه الضرورة ليس العناصر ، وإنما تلك الطبيعة البهيمية ، ذلك ، المفهوم المبهج الذى يكاد لا يصدق : القابل ، ويبدو أن هذا القابل هو واحد من تلك الحدود المهمة ، اللامتعينة ، التى تكبر مثلثاتها فى محاوره فيلابوس ، وأن شئنا المزيد من الدقة فى الكلام ، قلنا ان القابل هو فى آن معا اللامتعين الهندسى ، بمعنى أنه ليس له أى تعيين من حيث الكبر والصغر وأنه يحتويها معا ، واللامتعين الآلى ، بمعنى أن حركته وبطأه وسرعته لا تتصف بأى اطراد أو انتظام ، وهذا القابل هو ما تشرع فى تعيينه المثلثات العنصرية أولا ، ومن بعدها المجسطات المستوية السطوح المنبثقة عنها ، فاقحامها عليه

نسباً ثابتة من حيث الكبر والصغر، وهذا القابل أيضاً هو ما سيقم عليه عقل
الآله الفاطر تعيينات أخرى، وعلى الأخص تعيينات آلية .

آية ذلك أن الخالق أو الفاطر هو في المقام الأول خالق نفس العالم
والنفس هي مبدأ الحركة (فيدروس، ٢٤٥ ج ، ٣٤ د) ، والنفس هي مبدأ
الحركة (فيدروس، ٢٤٥ ج ، القوانين ٨٩٤ د) ، لا بمعنى القوة الآلية الغاشمة ،
شأن القابل مثلاً ، وإنما مبدأ كل ما هو منتظم وثابت في الحركة . إن نفس العالم
سابقة على الجسم الذي يقيم فيها والذي قدر لها أن تنفع فيه الحركة والحياة ،
بيد أنها هي ذاتها خليط ترتسم فيه بنوع ما جميع العلاقات الرياضية أو
الهندسية التي ستتحقق في العالم ، فكل خليط يتألف من حد ولا محدود ، ولا يتميز
عن خليط سواءه إلا بالمظهر الذي يكون عليه هذان الحدان ، واللامحدود
اللذان منهما تتألف النفس ، هما الماهية غير القابلة للقسم ، والماهية القابلة
للقسم في الأجسام ، ذلك أن كل تعيين عددي وهندسي يقتضى بالفعل حدين
من هذا النوع ، وأرسطو هو الذي أفادنا أن الأعداد ، بحسب تعليم أفلاطون
الشفهي ، تتولد من فعل الواحد في ثنائية الكبير والصغير اللامتناهية ، فكل
عدد وكل شكل هما نتيجة تعيين لما كان في البداية غير متعين ، فإن ظهر إلى
حيز الوجود مزيج هاتين الماهيتين ، مزجه الفاطر أيضاً بالذات وبالسنوى ،
أي بحددين علاقتهما فيما بينهما هي أيضاً كعلاقة الحد واللامحدود في فيلابوس ،
ويحرص أفلاطون على إفادتنا بأن السنوى لا يدخل في المزيج الا قسراً ، فهو
يبقى ، كما سنرى ، مبدأ اللاتعيين ، النفس مركبة إذن من ثلاثة : أولاً من خليط

الواضح ، فضلا عن ذلك ، ان أفلاطون في تطبيقه الفرضيات الرياضية في مجال
الطبيعية يهتدى بهتدى اعتبارات التناغم والجمال ، فالعلة الوحيدة لتكوين
العالم هي " طيبة " الاله الفاطر : والخير يبقى هو اللامشروط الذي به ينابط كل
برهان . كما ان الشكل الكروي للعالم ، وكون العالم فريد اونسج واحد ، نابعان
من مجهود رمي الى محاكاة نموذج الكمال ، والزمن ، المقسم الى آحاد منتظمة ،
من ايام وأشهر وأعوام ، والمتنبط بطواف الأجرام السماوية ، يحاكي بقدر المستطاع
أولية النموذج بارتداد ، اللامنقطع الى ذاته . ويبدى أفلاطون ، في تفاصيل النظرية
الطبيعية التي يعرضها علينا في نهاية المحاور ، عن حماسة للمذهب الفائي
تضاهي تلك التي سيديها فيما بعد الرواقيون ، ويؤكد الكتاب العاشر من
القوانين أيضا بقوة أن العناية الالهية ليست عامة فحسب ، بل تنفذ أيضا الى
أدق تفاصيل بنية الكون . وانما لأن نظريه العالم هي في المقام الأول قضية
صنيع العناية الالهية نراها تحتفظ بطابعها الجزافي والحدسي ، فالعقل
البشري لا يملك أكثر من أن يخمن مقاصد الفاطر تخميناً ، دون أن يصل أبداً
بصددها الى اليقين . ناهيك عن ذلك ، فان الفاطر ، باخضاعه الضرورة للعقل .
وبسعيه الى أن يجعل من التقيد بها ناموساً ، يلاقى مقاومات لا تني تتعاضد
وتتصاعد ، فان يكن المزيج الأول ، جسم العالم ، ادرك مستوى من التناغم
بات معه عصيا على الفناء برغم أنه مصنوع ، فان الخلائط الجزئية ، التي صنعها
الالهة المقلدون للفاطر ، واجسام الحيوانات عرضة للموت ، وسلسلة الخلائط
متناقضة - لا متزايدة - كما لا ، وحظوظ هذه الخلائط في البقاء أو هي فأوهي .

وبسارقة ظاهرة ، تشق العشوائية طريقها الى علم الاشياء الطبيعية ،
تدرا مع اقتحام الرياضيات مضمارها ، أجل ، العشوائية ، وانما معها في الوقت
نفسه حرية في النظر تعتق العقل من أوها م الملاحظة المباشرة وتتيح له أن
يلامس لعبة الفروض الخصب ، ولعل حرية الفكر هذه هي التي مكنت أفلاطون من أن
يشير عابرا الى تفسير حركة تعاقب الايام بدوران الأرض حول محورها .

دروس أفلاطون الشفهية :

ان المحاورات لا تعرفنا بأفلاطون كاملا ، ومن حسن الحظ أن أرسطو
حفظ لنا شيئا من دروس الشفهية ، على الرغم من أنه يعسر علينا في كثير من
الاحيان تمييز فكر أفلاطون الخاص في هذه الدروس التي كان يلقيها بقصد
نفدى ، والتي نخالطها في كثير من الاحيان أيضا اطروحات خلفائه فــــــي
الاكاديمية ، ويتضح من الدروس الشفهية أن أفلاطون تصور المثل في أواخر
حياته اعدادا ، ولكننا اعداد مغايرة لتلك التي يتعاطى واياها عالم الرياضيات .
فما الاعداد الشالية ؟ ولماذا أحلها أفلاطون محل المثل أو أضافها على أية
حال اليها ؟ وبأدى ؟ ندى بد ، به تتميز عن الاعداد الرياضية ؟ ان الاعداد
الرياضية هي تلك التي تتألف من أحاد متساوية جميعها فيما بينها ، وتنتجم عن
إضافة هذه الأحاد الى بعضها بعضا ، والحال أن ايثار أفلاطون يذهب سافرا ،
كما نرى في فيلابوس وفي تيمائوس ، الى الاعداد التي تتولد عن طريق آخر غير
الجمع ، وعلى الأخص الى الاعداد التي تتولد من المتواليات أو من ادخال ثلاثة

أنواع من الأوساط المتناسبة ، الحسامي والهندي والتناغمي ، فانتباهه ينصب على النسب العددية أكثر منه على الأعداد نفسها ، وتشف له الموسيقى الفيثاغورية عن ماهية الأشياء في نسب عددية أكثر مما تشف له عنها في الأعداد ، ويبدو أن نظرية الأعداد الثنائية كانت محاولة للاهتمام إلى أهم أنماط النسب ، فهذه الأعداد ، على ما يفيدنا أرسطو ، لا تتولد من الجمع ، ما دام مستحيلا على أحادها أن يضاف بعضها إلى بعض ، بل من اتحاد هذين : الواحد وثنائية الكبير والصغير اللامحددة ، وما هذه الثنائية سوى النسبة اللامتعينة والمتدفقة التي ضربت لنا عليها محاورة فيلابوس أمثلة ، أما الواحد فنعرفه من ترجمة مشهورة ، أن أفلاطون كان يماهى بينه وبين الخير ، والحال أن وظيفة الخير ، بحسب ما جاء في فيلابوس ، ادخال نسب ثابتة بين الأشياء ، وهو أمر ممكن بواسطة المقاس ، ويبدو أن الواحد الذي قال به أرسطو والخير الذي تكلم عنه أفلاطون في دروسه الشفهية هما المقاس الذي تعتبره محاورة السياسي نقطة انطلاق الجدال ، فالواحد هو بالتعريف ما يسمح بقياس الموجودات ، وهو الحد اللامشروط الذي لا رجوع إلى ما بعده ، هكذا يرى أرسطو أن الكبير والصغير يمكن ، ورغم تساويهما ، أن يتعادلا عن طريق تطبيق الواحد ، وعلى هذا النحو يتم الحصول على الثنائية الثنائية ، المركبة من حدى النسبة ، لا بإضافة وحدة إلى أخرى ، وإنما بمعادلة النسبة اللامتعينة للوحدة ، وبدون أن نتبع الكيفية المعقدة لانتاج الأعداد الثنائية ، التي يتبعها أفلاطون وصولا إلى العشارية الثالسية ، يثبت لنا من مثل الثنائية الثنائية أن الأعداد الثالسية هي نفس

القام الأول نسب ثابتة ، وانه لأمر طبيعي أن نفترض ان هذه الاعداد المثالية هي هذا النموذج ، الأزلى للعالم الذى تحدثنا عنه محاوره تيمائوس شلما أن النفس المكونة من فروض هندسية مركبة وفق نسب عددية معلومة هي هذا العالم المحسوس. فالحن فى ذاته يشير فيما يبدو الى تمام الوجود المعقول الذى يضم فيما تحت الاعداد المثالية ، الأنواع المعقولة ، شلما أن العالم ، الحى ، المتحرك العاقل ، يضم ، فيما تحت النفس ، الجسم ، ويبقى محققا على كل حال أن أفلاطون كان يوجه أبحاثه نحو قوانين تركيب الخلائط .

الفلسفة والسياسة

بالتجريد فقط نستطيع أن نفصل سياسة أفلاطون عن فلسفته ، فصنفاته الكبرى هي فى آن معا نصوص فلسفية وسياسية وغورغياس التى يبين فيها أخطار سياسة غير مبنية على العقل ، والجمهورية التى تستخدم فيها الفلسفة كوسيلة وحيدة للوصول الى سياسة قابلة للحياة وللاستمرار ، وأرجح الظن أن ثلاثيته السفسطائى والسياسى والفيلسوف ، التى بقيت محاورتها الثالثة مجرد مشروع ، كانت ترمى الى بيان القدرات السياسية للفيلسوف ، اما ثلاثية تيمائوس وواقريتيماس وهو موقراطيس ، التى لم يكتب منها أفلاطون سوى المحاوره الأولى ومطلع المحاوره الثانية ، فكان يفترض فيها أن تعالج ، بعد تكوين العالم كما تصفه تيمائوس ، دورات المدن وخرابها واستئنافها منيرتها ، وأخيرا فان القوانين هي كتاب تعليم حقيقى للمشرع ، وليس من المبرور فصل الفلسفة عن السياسة لىدى

أفلاطون أكثر ما هو مسوخ لدى أوغست كونت، وهل يجوز أن يغيب عنا أن اندفاعه نحو الفلسفة آخذة عن سقراط، الذي يلجأ إليها الحاج في الدفاع على رسالته الاجتماعية؟

يعتقد أفلاطون، مثله مثل سقراط، اعتقاداً جازماً برسالة الفيلسوف الاجتماعية، فبعد أن يرسم في الجمهورية نظام المدينة المثالية، يتساءل عن ماهية الشرط الذي يتيح لنظام مقارب أن يشق طريقه إلى الواقع، وعندئذٍ أنه يبقى لك تخيير واحد " لكن ما هو بالطفيف، ولا بالسهل، وإن يكن ممكناً، وهو أن يصير الفلاسفة ملوكاً في المدن، أو أن يكون الملوك ومؤسسو السلالات الحاكمة فلاسفة جيدين، على اعتبار أن السلطة السياسية والفلسفة تتطابقان "، وبينهنسى أن نعطي هذا المطلب معنى عملياً تاماً، فإننا في اللحظة عينها التي ينتقل فيها أفلاطون من النظرية إلى التطبيق يتكلم عن السلطة السياسية للفيلسوف، ولا يكل أفلاطون من الالحاح على الدور الفعال الذي يلحق بالفيلسوف، فمن الواجب إرغامه على النزول من تأمل المعقولات للاهتمام بشئون المدينة، ومن الواجب أيضاً التهيئة لهذا الإصلاح بالتأثير على رأى العامة الميالين، بالنظر إلى فساد الحكومة وراثتها، إلى اعتبار الفلسفة غير ذات نفع أو جدوى للمدينة، وستفعل الفلسفة بالمدينة ما يفعله الرسام بالجدار الذي يزخرفه، فهو ينظف به باديء الأمر بعناية، ثم يرسم عليه صورة المدينة، مقارناً رسمه في كل لحظة بنموذج العادل الذي في مقدوره أن يتأمله ويتحلاه.

كيف توصل أفلاطون الى هذه النظرة التي ذاع أمرها وكتبت لها الشهرة ،
والتي تشكل ذروة اليوطوبيا الاجتماعية ؟ ومن أين جاءت فكرة إعادة بناء المدينة
عقلانيا ؟ وما دلالتها على وجه الدقة .

العدالة والعفة :

قبل أن يقدم أفلاطون نفسه في الجمهورية في صورة مصلح المدينة ، يبدو
أنه يتكلم في العدالة بصفته داعية أخلاق ، على غرار سقراط ، أكثر منه بصفته
داعية إصلاح سياسي ، وقد بين أنه يتعين على الإنسان أن يكون عادلاً أي مراعيًا
للقوانين ، كما تكتب له السعادة ، وذلك قبل أن يثبت أن الفيلسوف هو وحده
من يستطيع أن يستن ويطبق القوانين العادلة ، أن أفلاطون داعية أخلاق
قبل أن يكون رجل سياسة ، خلافاً لدوى الطوج من فتية اثينا الذين يقبلون
على السياسة دونما سابق إعداد ، على نحو ما تخلد صورتهم خطبة قليقليس في
غورغياس ، والقطبان اللذان تقوم عليهما هذه الأخلاق الأفلاطونية يتوزعان بسين
محاورة غورغياس التي تأخذ بناصر العدالة ضد اللصوصية السياسية ، وبين محاورة
فيدون التي تجعل قوام الحياة الفلسفية في تطهر الجسم .

لننظر بادئ ذي بدء في أولى هاتين الموضوعتين ، فمحاورة اقريطون
كانت مثل سقراط مراعيًا للقوانين الى حد كلفه حياته ، ومشهور هو المقطع
الذي تنطق فيه شرائع اثينا ، وكأنها كائنات بشرية ، فتبين لسقراط كل ما هو
مدين لها به وكل ما يترتب عليه ازاءها ، ويساور أفلاطون احساس بالغ القوة بأن

القوانين يرتبهن بها لأمان المدينة فحسب، بل كذ لك كل ثقافة أخلاقية مغير
أن قليقليس يعترض بأن القوانين هي مجرد مواضع تعارف عليها عامة الناس
فيما بينهم ليدونوا عن أنفسهم شرح جشع الأقوياء، والعدالة الطبيعية، ألا تقوم
على علاقات قوة؟ والسلطة لا يفترض فيها أن تعود إلى الأقوى؟ (غورغياس)
فما هذه القوة التي يتكلم عنها قليقليس؟ أهى القوة المادية والبدنية الخاصة؟
فى هذه الحال فإن مرجعها إلى الشعب، ان أوتى القوة لفرض القوانين، انها
اذن القوة، المرتبطة بالحكمة والمهارة، أو بتعبير أدق، بالمعرفة العقلانية
بالسياسة، وبالشجاعة لتحقيق مقاصدها، غير أن الشجاعة، التي بها يصير
للفرد سلطان على الغير، تستلزم ذلك الشكل الداخلى من الشجاعة الذى هو
سلطان النفس على النفس، أو العفة، ذلك أن الخير شىء واللذة شىء آخر،
وأن يكن من الواجب عند الاختيار بين اللذات اختيار ما هو نافع وصالح وسليم
منها، فلا سبيل إلى ذلك إلا بالعفة التي تغم قدرا من النظام على الجسم وعلى
النفس يحذفها اللذات المعاكسة لهذا النظام، وهذا التفكير يصدد العفة أو
فضيلة النظام، وعديلة المساواة الهندسية، هو لمحاورة غورغياس بمثابة نقطة
الأوج، ففى هذه الفضيلة، التي كان أفلاطون سعى من قبل إلى تعريفها فى
خارميدس، وجد الأساس لكل الفضائل الأخرى، أى للورع والعدالة والسعادة،
فالعفة هى النشاط الذى يتحكم به النظام، وهى تتعارض تعارضا مباشرا مع نشاط
قليقليس الفظ الذى لا كايح له، ويستشف أفلاطون هنا حقيقة، هى لفلسفته
بمثابة البطانة أو الخلفية، وسوف يعمل على تطويرها بقوة وعزم فى شيخوخته،

وهي أن ذلك النشاط الذي يطلق عليه اسم الفن ، والذي يختار ويفعل طبقا لقواعد سابق على تلك الطبيعة الفوضوية المختلفة المزعومة التي يبنى قليقليس أن ينتهجها ، وأولوية الفن ، في قلب الأشياء الطبيعية ونظام العالم بالذات ، هي مسمة لكل سياسة أفلاطون كما لكل فلسفته ، فالنظام ليس فتحا انسانيا في قبالة القوى المختلة الجاحفة ، وإنما هو بالاحرى صميم الوجود الذي يكشف له عنه حدس عقلي .

ان تكن العفة - مع الفن الذي يميز وينظم ، هي الفضيلة الأساسية ، فسان النزعة الزهدية التي تتكلم عنها محاورة ميدون وحكومة الفلاسفة كما تصورهما الجمهورية ستكونان المظهرين اللذين لا تنصم عراهما لهذه الفضيلة ، وان بدا انها لا تشغل في هاتين المحاورتين المكانة المركزية التي تشغلها في غورغياس ، فان الفكرة التي توحى بها ، فكرة القيمة العليا والراجعة الكفة للعقل ، تبقى هي المنطلق ، وفي فيدون (٨٢ هـ) يقترن طلب الحقيقة بالاستنكاف عن اللذات ، فالنفس شبة الى الجسم بالشهوة ، ومكرهة على النظر عبر الجسم الذي تقيم فيه كما لو في حبس ، لكن الفلسفة تعلمها ان النظر والاحساسات الاخرى مخوفة بالاختطأ ، تعلمها الا تصدق سوى ذاتها وأفكارها ، هي ، وعلى هذا النحو تفصل النفس عن الجسم ، وتحملها على الاستنكاف بقدر المستطاع عن اللذات والشهوات والآلام والفضيلة الحقيقية قوامها الانعتاق من كل الانفعالات والرغائب ، ومن ثم فان العدالة والشجاعة والصفاء ، مثلها مثل العفة ، تطهرات .

بيد أن العفة، من جهة أخرى، فضيلة تأمر بالنظام، وأهميتها كخطة
موجبة لا تقل شأنًا عن أهميتها كقاعدة للزهد، والنتيجة التي تخلص إليها محاورة
غورغياس لها، لا لتبطل من هذا المنظور، وبشيرة بمحاورة الجمهورية، فالبحر لن
تتحسن نفوسهم إلا باتباعهم خطة علمية ما اتبحت قط لا لمشاهير ساسة أثينا
ولا للسفستائيين الذين يقدمون إليها لتعليم الشبيبة وشقيفها (٥١٣ ج - ٥١٥
د) وخلاصة القول، أن العدالة لا تهدو الآن مجرد تنديد من قبل القسود
بقوانين بلاد، كما أكد على ذلك من قبل محاورة اقريطون، وإنما هي بالآخرى
مطلب إصلاح سياسى شامل بزيادة الفلسفة.

المشكلة السياسية:

ابتداءً من هذه النقطة يطلق العنان للفكر السياسى، فيستتبع به علم
الاخلاق وعلم النفس معاً، بيد أنه لا يرقى الى موقع الجدل الذى لا يفارق،
بخلافه، عالم المثل: بل يتحطم على العكس على صخرة الوقائع باستمرار، ولنكر
القول بأن افلاطون يريد أن يكون مصلحاً، لا طوباوياً، ويتمين عليه، باعتباره
مصلحاً، أن يأخذ فى حسابه طبيعة البشر وطبيعة الاشياء كما هي قائمة فى
الواقع.

أن ما يدعو الى العجب لدى هذا المصلح هو أنه، على النقيض من
السفستائيين لا يؤمن بالتقدم، فقد تأمل واطال التأمل فى تاريخ المجتمعات
وتطورها، كما فى تاريخ النفوس الفردية، خاطباً على كل حال الملاحظة

الاسكولوجية الدقيقة بالاسطورة والخرافة ، بيد ان الملاحظة ، نظير الاسطورة ،
 تتمخض على الدوام عن النتيجة المزدوجة التالية : فمن جهة اولى يرتبهن مقدار
 ما ينطوى عليه الفرد او المجتمع من عدالة وفصيلة بالشروط الخارجية وبحظ مؤات
 بوجه خاص ، ومن جهة ثانية ، ان حدثت تغيرات في المجتمع فان التبدل يتم على
 الدوام باتجاه الاسوا او باتجاه الاحسن طبقا ليقاع دورى يقضى بان يعاود
 المجتمع المرور بالاطوار نفسها ، والغرض من التصريح ، حتى ولو كان مصدره
 الفيلسوف ، الاستفادة الى اقصى حد مستطاع من الشروط الفعلية التى
 يواجهها ، وقد لك ان يوقف او يعرقل التغيرات ، وان يوفر للمجتمع اقصى حد
 ممكن من الاستقرار ، وبالقابل ، لا نلتقى اطلاقا لدى افلاطون فكرة اصلاح
 ايجابى وفكره تجديد اجتماعى حقيقى ، فبيت القصيد عنده على الدوام الحفاظ
 والصيانة او على العكس الاسقاط والحذف ، وانها ليليفة الدلالة الاسطورة التى
 تحكى ان البشر لم يتحاشوا الانحطاط الكامل الا لان الالهة عرفتهم النار
 وعلمتهم الفنون والصنائع واعطتهم حبات القمح (السياسي ، ٢٧٤ هـ) . وما كان
 لهادرة البشر ان ترقى بهم الى هذه المدارك .

ان هدف الفيلسوف من الاصلاح لا يمكن فى هذه الحال ان يكون
 الا محاكاة حالة المجتمع المثلى ، التى هو على معرفة بها ، الى اقصى حد مستطاع
 والامكان بنوع ما بالمجتمع فى المستوى الذى ال اليه راهنا للحؤول بينه وبين
 مزيد من السقوط والتردى (القوانين ، ك ٤ ، ٧١٣ هـ) : بيد أنه لا مجال البتة
 لاستحداث تقدم حقيقى . فان توافرت فى مجتمع من المجتمعات الشروط المطلوبة

ليصرف عليه الفيلسوف جهوداً ، وفذل بسائق حسن الحظ وجسلة من ظروف منقطعة الصلة بكل ارادة بشرية ، كأن يكون المناخ والترية مثلاً مؤاتيين ، وذلك بصرف النظر عن نسبة هذا الحظ السعيد الى الاتفاق والمصادفة أو السى العناية الالهية .

من هنا كان الطابع العملى والواقعى ، وحتى المحافظ احياناً للسياسة ، الافلاطونية ، ومن هنا كان ميله ، الذى اشتد مع تصرم الايام ، الى التاريخ والمأثور القديم ، ومن هنا كانت ادانته لكل سياسة التوسع التى بنت عليها اثينا مجدها وعظمتها ، التى كان من عوافبها أيضاً التدهور الخلقى ، وقد لبث أفلاطون مشبهاً بالشكل التقليدى للحاضرة الاغريقية ، وبطبيعة الحال ، فان مدينة اغريقية ، لا أية مدينة أخرى ، هى التى كان عليه أن يسوس شؤونها فى الجمهورية مثلاً ، ولئن استخف فى زمن لاحق ، وفى السياسى تحديداً ، تقسيم البشرية الى أغريق وبرابرة ، فقد كان جل متغاه مع ذلك أن يشد من أزر الحضارة الهلينية ، وأن يصلح ذات اليمين يمين مدن اليونان ويعيد اليها وثامها ، وأن يضع حداً لأعمال النهب والسلب والاسترقاق التى كانت تواكب انتصار مدينة على أخرى .

العدالة الاجتماعية :

ان جوهر العدالة الاجتماعية لدى أفلاطون تحقيق وحدة المجتمع (الجمهورية ، ك ٤ ، ٢٤٣ د) ، والعدالة فى المدن الاغريقية تحاكى ، بقسدر المستطاع ، الماهيات المثالية " المتراصفة فى نظام ، المحافظة دوماً على العلاقة

نفسها ، دون أن يلحق بعضها ببعضها الآخر أى أذى ، المرتبة بتسلسل وطبقا للعقل " (ك ٦ ، ٥٠٠ هـ) ، وتضرب لنا المدينة العادلة واحدا من تلك الأمثلة على الكثرة المنظمة ، على تلك الخلائط التى من مهمة الجدل أن يكشف عن طبيعتها وإنما متى ما أصبح كنه المزيج معروفا لنا ، يصير فى استطاعتنا أن نجد ما كنا لنفس العادلة ، على اعتبار أن العدالة فى النفس انتظام لأجزائها ، مماثل من جميع النواحي لانتظام أجزاء المجتمع ، وهو الانتظام الذى به تقوم العدالة الاجتماعية ، وتتميز الجمهورية عن كتابات أفلاطون السياسية التالية بكونها تلح أكثر منها على شروط هذه الوحدة ، ويعطى أفلاطون بحثه شكل تاريخ للمجتمع ، تماما كما أن شروط استقرار العالم فى توماوس تتكشف للعيان فى تاريخ خلق العالم من قبل اله فاطر ، وقد يتفق أن يستد به النظر ، فى هذا التاريخ ، إلى أبعد من مجرد اصلاح الحاضرة الاغريقية ، فيطل على الشروط الأساسية لكل تجمع بشري .

تشا الحاضرة من الحاجات ومن اكتشاف الوسيلة العقلانية لاشباعها . هذه الوسيلة هى تقسيم العمل ، فالمدينة توجد حيثما اجتمع أربعة أشخاص أو خمسة وانفقوا على أن يلبي كل واحد منهم حاجة أساسية من حاجات الهائمين ، من مأكلا أو ملابس أو مسكن ، فالزراع الذى ينتج الطعام للجميع ، يحصل على ماواه وثباته بفضل جهود الآخرين ، فكل ، إذا ما اخص فى مهنته ، كثير انتاجه وتحسن ليست المدينة أن ، فى شكلها الابتدائى ، اجتماعا لافراد متساويين ومتشابهين ، وإنما على العكس اجتماع لافراد غير متساويين وغير متشابهين وستبقى كذلك فى أرفع ما قد ترقى اليه من اشكال ، وهذا ما يضمن تضام أجزاءها

ووجداتها ، وتغدو الوظائف أكثر تعقيدا طردا مع تعاظم حجم المدينة وتضاعف الحاجات : فالى جانب الزارع مثلا سيكون هناك عانح المحارث والادوات الزراعية المختصة والى جانب المنتجين ستظهر الى جهاز الوجود طبقة أولئك الذين يتولون المبادلات والمقايضات ، أى تجار البر والبحر ، بيد أن البدا يبقى على الدوام واحدا ، وسيبقى كذلك حتى بعد أن تملع المدينة خاتمة المطاف من نوهها ، فتتوزع الوظائف بين عدد قليل من الطبقات ، وبالتحديد طبقة الصناع التى تتعهد بأشباع الحاجات المادية ، وطبقة الجند التى تدود عن المدينة شمر جاراتها ، وطبقة "الحراس" المولجين بتطبيق القوانين ، وتشمل هذه الطبقات الثلاث الوظائف الانسانية الثلاث لكل مدينة ، أى الانتاج والدفاع والادارة الداخلية .

كيف يمكن اداء هذه الوظائف على خير وجه ممكن ؟ تلکم هى فى نظرس افلاطون المشكلة الاجتماعية الوحيدة ، وبالفعل ، لايجوز تجنيد موارد المدينة تأمینا لسعادة فرد او طبقة - يرد سقراط على ادیمنتس حينما انتقد ، على الحسية الشظفة التى يختص بها "الحراس" : "اننا تشى" الحاضرة لا لکی ترتع طبقة فى سعادة عليا ، وانما لکی تكون الحاضرة بأسرها سعيدة ، والفرد ، المنتسب السى المدينة ، خلق ليؤدي وظيفته الاجتماعية ، لا لای شى ، اخر ، وذلك هو قوام العدالة فان يكون الفرد عاد لا فهذا معناه ان ينجز وظيفته المعينة له .

الطبيعة والمجتمع :

هنا تعرض افلاطون مسألة عويصة ، فحاجات المجتمع المثالي لا بد ان تحسب للطبيعة حسابها ، ذلك ان ممارسة كل وظيفة اجتماعية تخترص لا تربية مكتسبة فحسب ، بل كذلك قدرات واستعدادات طبيعية فحب الكسب لدى الصانع والقوة الغصبية التي لا غناء عنها لدى الجندي والحصافة والتهصر لدى حارس الحاضرة ، لا بد ان تتركز الى طبع او خلق فطري لا يمكن لاي شكل اجتماعي ان ينتجه . بل اكثر من ذلك فالنسب المتفاوتة التي يكون عليها وجود هذه الطبائع رهن بطبيعة الوسط الجغرافي . سيقول افلاطون في اواخر حياته : " ان صفعا بعينه لا يتساوى وغيره من الاصقاع في قدرته على ان يجعل الناس اقاضل او اراذل " . ودراسة الاعداد ، التي تنادى لدى بعض الاقوام حتى الى الفلسفة والجدل ، ستنتج لدى غيرهم من الاقوام كالمصريين والفينيقيين ، لا العلم ، بل المكر والغش .

يعلق افلاطون على هذه الطبيعة اهمية قصوى : فهو يوصي مرارا وتكرارا ، عند ما ياتي به الدور للكلام عن زعماء الحاضرة الحقيقيين ، اى الفلاسفة ، بسان يتم اختيار اولئك الذين تتوافر فيهم الاهلية لتعلم الجدل وفق قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية ، ويضع لائحة مفصلة جدا بالصفات الفطرية اللازمة ، حب الحقيقة ، وسرعة التعلم ، ووهن الشهوات التي تعترض سبيل المعرفة ، ومروءة النفس والشجاعة ، وفي النهاية ذاكرة دقيقة وحافظة واسعة محيطية : واجتماع هذه الصفات نادر للغاية ، اذ يكاد يكون هناك تناف بين الصفات التي يطالب بها

الفلاسفة، وعلى الأخص يمين حدة الذهن المتوقد أبدا وبين الوقار الهادئ،
 يمين عطالة الإنسان الذي لا يكثرث للاخطار وبين ثقب النظر الذي يتوقع
 هذه الاخطار، والحق ان ما يفترض بالطبيعة الفلسفية ان تجمع بينه هو
 شهامة الاثيني القديم وارابة السفطاني .

والحال ان ما بين متطلبات المجتمع المثالي وما تقدمه له الطبيعة
 ليس هو بالضرورة التساوق والتناغم، بل هناك على العكس جانب بكامله من
 الواقع لا يقع في متناول الفن البشري، وما من مفكر اقام لهذا الجانب اعتبارا
 اكبر من ذاك الذي اقامه له افلاطون: فلتعليل هذا المعطى النهائي، هذا
 الجانب الواقعي في الطبائع الذي يصد في مواجهة العقل، والذي يحدد
 لكل واحد منا مع ذلك قدره، لجا الى كيفية في التفسير هي نفسها لاعقلانية: الى
 اسطورة اختيار الحياة، فبعد الحياة في هذه الدنيا تترج النفوس تحت وطأة
 العقاب او تنعم بالثواب تعما لما اظهرته من تمسك باهداب العدالة: ثم
 تجتمع بعد ذلك لتختار حياة جديدة: وهذا الاختيار ارادى بتمامه، والالهة
 لا تتحمل على الاطلاق تهمة، ولكن ما ان يتم هذا الاختيار حتى تتركسه
 الصبورة والمويرات، فلا تملك النفس بعثد ان تملك من اسار قدرها، فتفتسل
 قبل ان تولد من جديد، في مياه الليتيس الذي يحو كل ذكرى تتصل باختيارها
 ثم تدور عجلة حياتها الجديدة طبقا لما رامته وارادته هي نفسها، ويتضح لنا من
 المكان الذي تشغله هذه الاسطورة في نهاية الجمهورية (٦١٢ د - ٦٢١ ب) ما

كنه الشاغل السياسى الكامن وراءها ، بالرغم من ان الكلام لا يدور فيها الا عن
 المصير الفردى ، فهناك ، الى حد ما ، تنازع بين التفسير الاسطورى الذى
 يعوز قدوما الى اختيار ارادى ، وبين التفسير ذى النزعة الطبيعية الذى
 يعمل طبائع الناس بالوسط الجغرافى ، ولعل رغبة افلاطون فى الجمع بين كلا
 التفسيرين هى التى حملته ، فى اخر شكل اعطاه للاسطورة ، على التدور بدخل
 العناية الالهيه وربة العدالة الكونية (ديكة) التى تنظم العالم على نحو يتحاج
 معه لكل نفس ان تتجذب غويا نحو المثلن الذى تستاهل ان تذهب اليه . بيد
 ان مقصده يبقى مع ذلك واضحا لا ريب فيه : وهو اعتبار الطبائع معطى نهائيا
 ان ثبات الطبائع ، من جهة اخرى ، هو الى حد ما بمثابة صامن للثبات
 الاجتماعى ، وبالتالي للعدالة ، وعلى هذا ، ان كان متعذرا على الفن الاجتماعى
 انتاج الطبائع حسب هواه ، فلزام عليه على اية حال ان يحول بينها وبين التفسير
 والفساد من جيل الى جيل . وهنا يقحم افلاطون ، وكانما ليعطى المشترع
 مسكاه ، علاوة على التفسيرين الاسطورى والطبيعى ، تفسيرا بالوراثة منافيا لهما ،
 واذ اصدق هذا التفسير الاخير فان فى مستطاع قادة الحاضرة ، اذا ما احسنوا
 التحكم بالزيجات ، الابقاء على الطبائع الموافقة لكل طبقة اجتماعية فى حالة من
 النقاء غير المشوب ، شلهم شل مرسى الخيل الذى يعرف كيف يحافظ على
 اصلتها ونقاها سلاتها (الجمهورية) والتهاون فى التطبيق الصارم لقانون السزواج
 هو الذى سيتأدى الى انحطاط الارستقراطية الفلسفية ، ومعها الى انحطاط
 الحاضرة بأسرها ، وما من وسيلة بشرية ، وهذه نقطة ينبغى الالتحاح عليها ،

بقادرة على إعادة الحالة البدئية بكامل صفائها ، فالقوانين لدى أفلاطون لا تخلق ، وإنما تحفظ وتصون ، وكل معولة ، في الرجوع إلى نقطة الانطلاق ، انسا على الدور الناظم للتغيير ، والذي هو بمثابة صيرورة نواسية يكرر كل طور من أطوارها الطورا السابق معكوسا .

الوحدة الاجتماعية :

ان شاء حس الطالع أو طيبة العناية الالهية أن يتصف مؤسس الحاضرة بالصفات اللازمة ، كان له أن يخض قدما إلى الأمام في تشييد مدينة عاد لسة ، وحسبه في هذه الحال أن ينظم نشاط المواطنين على نحو يتسنى معه لكل واحد أن يصرف عنايته كلها إلى وظيفة واحدة ، هي تلك التي هو أهل لها طبيعيا ، وذلك كي يبقى الواحد ، يشغله الواحد ، واحدا فلا يتعدد ، فتؤلف المدينة وحدة لاكترة ، (الجمهورية) ، وعلى هذا سيكون تنظيم الثروة ، مثلا ضروريا لمد الصانع إلى مهنته وتبتيته عندها ، " ان أصاب الفاخوري حظا من الفنى والثراء ، فهل ستهنى لديه رغبة في الخابرة على حرفته ؟ بديهي أن لا ، وسيغدو في هذه الحال فاخوريا رديئا " ولا يجوز كذلك أن يعضه الفقر بناه فيتعذر عليه حتى الوصول على الأدوات اللازمة لعمله ، من هنا تنبع تلك القوانين الغريبة المدهشة التي تخص حراس الحاضرة ، فهي تنيط كل شيء بضرورة الحفاظ على الاتحاد بين هؤلاء الحراس على أشمل نحو ممكن ، وأد هي كارثة يمكن أن تنزل بساح المدينة هي الانقسام ؛ والحال أن واحدا من أعظم أسباب الانقسام هو نظام تقسيم المدينة إلى أسر ، مما يترتب عليه أن يكون لكل فرد أفراحه وأتراحه على حدة ، وشيوع

النساء والأطفال والأملك هو السبيل الوحيد الى ربط الحراس وشدهم
الى بعضهم بعضا ، لذلك ينبغي تنشئتهم في دور حضانة عامة ، فيشبون عن
الطوى وهم جاهلون بروابط النسب الطبيعية ، فيكون لبعضهم بعضا جميعا ،
وبحسب أعمارهم معاطفة الابن نحو أبيه أو الاب نحو ابنة .

بما أن المدينة ، من جهة أخرى ، تقيم اعتبارا لا للفروق بين الأشخاص ،
وانما فقط للفروق بين قدراتهم وطاقاتهم ، وبما أن المواطن يتحدد فقط بعلاقته
بالعمل ، يترتب على ذلك أنه لا يجوز أن تخص المرأة في الحاضرة بمكانة مختلفة
عن مكانة الرجل ، فلا فرق بينهما على الإطلاق من وجهة النظر الاجتماعية ،
فسيكون بين النساء صانعات ، وسيكون لغيرهن من القوة الغضبية ما يؤهلهن
للإضطلاع بدور الدفاع عن الحاضرة ، وسيكون لبعض ثالث منهن حكمة الحراس

أخيرا ، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى الوظائف ، لا الأفراد الذين
يضطلعون بها ، رأينا السوسيولوجيا الأفلاطونية تتحول بمنتهى البساطة الى علم
نفس وعلم أخلاق ، فيقدر ما سيكون في الحاضرة من وظائف ستعقد في النفس
الفردية الملكة ، فوظيفة الصانع تناظرها شهوانية الطعام البدائية ، ووظيفة
الجندي تقابلها الحماسة أو الغضبية ، ووظيفة الحارس تكافئها البصيرة أو القوة
العاقلة ، وبما أن لكل وظيفة من هذه الوظائف فضيلتها أو ماهيتها : العفوية
لصانع والشجاعة للجندي والصفاء للحارس ، فإن كل ملكة من ملكات النفس
سيكون لها أيضا فضيلتها أو ماهيتها ، بما أن قوام العدالة في الحاضرة أن

يقوم كل فرد بما هو مختص به ، فالطبقة العليا تأمر والطبقة الدنيا تطيع ، فان قوام العدالة في الفرد أيضا أن يحفظ لكل جزء من أجزاء النفس دوره الطبيعي ، وعلى هذا النحو تنجح لنا دراسة المجتمع أن نقرأ بسهولة أكبر في صفحة نفس الفرد .

انحطاط الحاضرة :

لا شأن للأخلاق ، مثلها مثل السياسة ، غير تثبيت هذه العلاقات الطبيعية على امتن نحو ممكن ، بيد أن الثبات المطلق مستحيل ، إذ أن " كل ما يولد عرضة للدمار " ، فإذا ما طرأ خلل على التناغم المعقد الذي هو بخابة اللحة والسدى للوحدة وللعدالة الاجتماعية ، فسرعان ما يعقبه انحطاط ، فينتهي المطاف بالحاضرة ، بعد أن تتقلب على سدة الحكم فيها سلسلة منتظمة من حكومات يخلف بعضها بعضا ، الى السقوط تدريجيا من أعدل حكم الى أشده جورا واستبدادا ولا وجود لدى أفلاطون لتطور طبيعي وعفوي آخر غير هذا الانحطاط ، والكتابان الثامن والتاسع من الجمهورية ، اللذان يتضمنان قسمات كثيرة من تجربته السياسية والسيكولوجية ، يقطعان حل كل أمل ورجاء في إيقاف الحركة بعد ما يعطيها اهمال حكام المدينة الاوائل ونهاونهم اشارة البدء ، وعلى الاثر تقوم مقام حالة التناغم والتمازج حالة تفارق وتنازع تعكس أشكال الحكم المختلفة درجاتها وأدوارها ، زد على ذلك أن الصراع الأهلى والشقاق المدنى ترافقهما حالة مناظرة مـمن الاضطراب واختلال التوازن في نفس كل مواطن ، فكل طراز من المجتمع يقابله نمط سيكولوجى .

محل الدستور الأشل يحل باديء الأمر صراع بين "ذرية الذهب والفضة"،
التي تريد الحفاظ على الفضيلة والتقاليد ، وبين "ذرية الحديد والقلز" التي
استرقها جشع الربح والكسب ، وينتهى هذا الصراع بصدور قانون زراعى يستم
بموجبه توزيع الأراضى واستملاكها ، وهكذا يبدأ عهد الملكية الفردية ، ومع عهده
عبودية الزراع ، ويؤول الحكم والسيادة الى طبقة المحاربين ، وهم نفر يفكرون قليلا
بالدراسة وكثيرا بالرياضة البدنية والحرب ، وتعمل فى صدورهم مشاعر الطموح
والغيرة من بعضهم بعضا ، ويستند بهم رويدا رويدا حب المال والثراء .

ان هيمنة الغنى هي السمة المميزة لشكل الحاضرة الثالث الذى يطلق عليه
أفلاطون اسم الاوليفارشية . فالوصول الى مجلس الشيوخ يغدو مشروطا بنصاب
ضربى محدد . والوحدة الموقفة التي كانت تتمتع بها الحكومة السابقة تتفكك
وتحل من جديد ، وتنقسم الحاضرة الى اثنتين متمايزتين : حاضرة الفقراء
وحاضرة الأغنياء : فمن جهة عوز واملاق ، ومن الجهة الثانية بذخ وترف ، وفى كل
مجال تعطى مكانة الصدارة ، لا للفضيلة كما فى الحكومات السابقة ، بل للشهوات
الدنية ، ويصير الفقراء ، الذين يضطر الاغنياء الى تسليحهم للدود عن حياض
المدينة ، مصدرهم دائم لهؤلاء الأخيرين .

ان النهم الذى لا يعرف الشبع الى الثروات هو الذى يتسبب فى هلاك
الحكام الاوليفارشيين ، فطلبنا منهم للثراء عن طريق اقراض المال بالربا ،
يشجعون أبناء المومنين والنبلاء على الاسراف فى الانفاق على الملذات ،

فإذا ما ألقى هؤلاء الفتية وعضهم العوز بنابه ، دون أن ينال مع ذلك من نعمتهم واعتزازهم بكرم محتد هم ، البوا فقراء المدينة وحضوهم على الثورة التي تفتح الباب أمام الديمقراطية ، والحق أنه لن يشق على هؤلاء وهم الذين عجمت صروف الحياة أعوادهم ، أن يظهرها على الأغنياء الذين أسلمهم الترف إلى الخاوة وأوهن البدن من عزائمهم ، وما الديمقراطية في جوهرها إلا علامة انتصار الفقراء ، وشعارها هو الحرية ، فكل امرئ يعيش في ظلها الحياة التي تطيب له ، ولا يصيب الناس من الاختلاف والتعدد في المشارب والابتعاد عن الوحدة شل ما يصيبهم فسي الديمقراطية كديموقراطية أثينا التي صارت " مخزنا " حقيقيا للمساتر وأنظمة الحكم يقصد بها الساسة من كل حذب وصوب يخاض عن نماذج ، والانسان الديمقراطية لا يدع شيئا إلا ويوليهم قدرا من اهتمامه ، بما في ذلك الفلسفة نفسها ، ومن الحرية تولد المساواة ، ولكن المقصود بهذه المساواة ، تساوى غير المتساوين " الذي ما كانت تقوم له قائمة لولا غياب السلطة وانعدامها .

يتسبب الظلم الذي لا يروى له غليل إلى الحرية في هلاك الديمقراطية فينقلب هذا الشكل الاجتماعي إلى نقيضه : الطغیان ، ذلك أن أولئك الذين يمكنهم بدفة صائر المدينة لا يستطيعون طعما للسلطة أن لم يطلبوا التمسك منها دوما ، إلى أن يحتلوا مكانهم في عداد الطغاة ، والطاغية هو بغير حارس المدينة الفاضلة ، فهو بالتعريف فرد منعزل مطلق الانعزال ، يبت كل أسرة له بالمجتمع ، وينفى الاختيار الذين يهاب جانبيهم ، ويعيش بين ظهراني أعوان مسن عبيد كان اعتقهم ليكونوا له حراسا شخصيين ، وهنا تصل فوضى المدينة إلى

منتهاها ، فالطاغية هو ذاك الذى يرخى اللجام لأشد الأهواء جموحا ووحشية ،
 أى لتلك الشهواء التى لا يعرفها الانسان الحسن التربية الا فى منامه ، وبكلمة
 واحدة ، ان الطاغية هو الفرد الذى رفع نفسه الى مصاف المطلق ، فصلا بلا
 أصدقاء ، فهو "على الدوام مستبد أو عبد ، لكنه يجهل الحرية الحقيقية والصداقة" .

أسطورة محاورة "السياسي"

ان خطر الانحطاط ، الذى يقف بالمرصاد على الدوام للمدينة ، وسيلة
 غير مباشرة لاثبات ضرورة قيام حكومة من الفلاسفة توقف الانحدار ، والرؤية
 الاجتماعية البالغة التهاؤم ، التى تنبثق عن ناموس انحطاط المدن هذا ،
 لا يوازنها لدى أفلاطون ايمان بأن الفن السياسى يمكن أن يحرز تقدما بالاتجاه
 المعاكس ، ولا يكبح جماح هذه الرؤية سوى اعتقاد غير عقلانى ، وانما نابض
 بالحياة ، بالشكل الدورى للصيرورة ، فالصيرورة بانكفاءها نحو ذاتها تعيد
 الحالة البدائية الى نصابها الأول ، بيد أن أفلاطون لم يسبح قد على هذا
 الاعتقاد الشكل الفلسفى والعلى الذى يعطيه لواقعة انحطاط الحكومات ،
 وهى واقعة تقع تحت الملاحظة المباشرة ، بل يخلع عليه ، على العكس من ذلك ،
 شكل أسطورة ، هى تلك التى يرويها فى محاورة السياسى ، والتى يرمى من وراءها
 فى أغلب التقدير الى بيان المكانة الواضحة والمحدودة التى يشغلها فـن
 السياسة فى مسيرة لا تقع فى جملتها فى تناول الفن العقلى ، وبالفعل يتخيل
 أفلاطون أنه فى عهد كرونوس الذى كانت تزين عليه السعادة والغبطة ، والذى
 كانت فيه الشمس والأفلاك تدور فى اتجاه معاكس لاتجاهها الراهن ، كانت كل

صيرورة الكائنات معكوسة الاتجاه هي الأخرى ، أى أنها كانت تضى من الموت الى الميلاد عوضا عن أن تضى من الميلاد الى الموت ، وهذا معناه أن الأرض كانت تقتج عفويا ويدون عمل الانسان كل الشمار النافعة للبشر ، وبوجه عام ، كان كل كائن يحيا بلا مجهود فى حالة من الكمال ، ولم تكن هناك حياجسة على الاطلاق لأى عمل تقنى ، وبالتالى لأى اتحاد سياسى . لكن حينما تغسبب الشمس اتجاه مجراها ، وحينما تصل الكائنات ببطء وعمر ، وبالتزام ، وبوسط عقبات وعراقيل من كل لون وضرب . الى نقطة اكتمالها ، فعندئذ تصبح التقنيات بشتى أنواعها ، وبخاصة منها التقنية الاجتماعية ، لازمة وضرورية ، وأكثر الفنون هبات تمنحها الآلهة للبشر لتشد من أزهرهم فى خضم هذه الصعاب .

من هنا كانت السيماء الخاصة والجديدة التى يتلبسها الفن الاجتماعى فى محاورة السياسى ، فكل فن انسانى يداور أشياء متقلبة ، متباينة ، فيكون عماده من ثم ، لا القواعد العامة ، بل المهارات اليدوية التى تتكيف مع الظروف ، وكذلك حال الفن السياسى ، فالتباينات بين البشر وفعالهم ، والانعدام التام للشبائ فى الأشياء الانسانية ، لا تخضع لآية قاعدة بسيطة تسمى على الحالات جميعها وفى الأزمنة كافة ، سواء فى ضمائر الفن السياسى أم فى ضمائر الفنون الأخرى . ويترتب على ذلك أن رجل الدولة ، أى التقنى السياسى ، قانون حسى ، وأنه سيد لا منازع له على سلطانه فى الحاضرة ، سيادة الراعى ، على قطيعه . هكذا ينتهى الأمر بأفلاطون الى اسباغ طابع ريانى خارق للطبيعة البشرية على السياسى مسهدا بالتالى التربة ، ولو من بعيد ، لنظرية السلطة فى الامبراطورية الرومانية

وفى البابوية . وهنا أيضا نراه لا يعقد أى أمل ، من منطلق العقل ، على
التقدم الطبيعى ، ويحل الاسطورة محل العلم حيثما دار كلام عن عودة السى
وضع أسس من الوضع الذى نحن فيه .

القوانين :

هذا الاحساس بنسبية الأشياء البشرية وبعدم استقرارها حاد للغاية
فى القوانين ، تلك المحاوره غير المكتملة من محاورات أفلاطون فى شيخوخته ، وتترخر
هذه المحاوره بالاحكام التفصيلية التى تنم عن نية صريحة فى تحقيق الإصلاح الذى
نادى به ، ربما فى المدن الصقلية التى سترمم بعد وفاة دونيسوس ، ومشكلة
القوانين هى مشكلة مزيج ، تماما نظير مشكلة تيمائوس ، فبيت القصيد فى هذه
المحاوره معرفة النسب الكفيلة بضمان أكبر قدر ممكن من الاستقرار للمجتمع ،
شكلا امكن اكتشاف النسب التى تضمن للكون الديمومة الخالدة ، فالاستقرار
والكمال شىء واحد فى نظر أفلاطون : " المهم فى المقام الأول أن تكون القوانين
ثابتة " ، فكل شىء ينبغى أن يبقى ماثلا لنفسه من جيل الى آخره ، بما فى ذلك
دمى الأطفال ، وكل تغير اضطراب وكدر ، سواء كان مسرحه البدن أم الحاضرة ،
ولا تكون القوانين موضع احترام حقيقى الا اذا كانت حافظة الناس لا تذكريهما
على الاطلاق عن زمن يحتل أن الأشياء كانت فيه مغايرة لما هى عليه الآن :
" وعلى المشترع أن يتخيل جميع المبل الممكنة لاستحداث هذه الوضعية نفسى
الحاضرة " .

بعض هذه السبل لا تطالبها ارادته، وهي بالتخصيص تلك التي صدرها الطبيعة: فالبيئة الموائمة لتفتح الشخصية، والبلد المعنول بما فيه الكفاية عن البحر وعن المدن الأخرى لكيلا ينتقل اليه عدوى التجارة وتأثير الشعوب الأخرى هما من جملة الحظوظ السعيدة التي لا تملك غير الآلهة ان تغدقها، وبالمقابل يسع المشتري أن يحد من تعداد المواطنين باختياره عددا ضئيلا، ولكنه مضاعفاً كبير عدد ممكن من الأعداد الأخرى.

بيد أن للمشتري، على الأخص، القول الفصل في المزيج الذي منه سينبع الدستور الأكثر استقراراً، ويقدم لنا التاريخ مثالا على دستور صمد للأسيام: انه دستور اسبرطة الذي تقيد بقواعد القسط والاعتدال، وحاذر كل اسراف وشطط، فقد رتا الملكين الاثنين تلتف واحد منهما من غلواء الأخرى، وسلطانهما محدود بسلطان مجلس الأعيان الذي تتضافر فيه سلطة الشيوخ المعدلة مع قوة الشباب القائرة، كما انه محدود أيضا بسلطان الحكام المنتخبين الخمسة، على هذا النحو تنسني الملكية، للمزوجة كما ينبغي بعناصر أخرى، تسبغ عليها طابعا من التوازن، ان تصون نفسها وان تصون سواها "وبالمقابل" يظهر التاريخ للعيان انحطاط الدستور الفارسي وتحول تلك الملكية الليبرالية الى حكومة طغيان، وانحطاط الدستور الديموقراطي لاثينا حيث آلت الحرية الى فوضى لا كاسح لها. هناك اذن دستوران متضادان، الاستبداد والديموقراطية، ومنهما تولد جميع الدساتير الأخرى، فان افترقا كان رد يثنى، وان امتزجا بنسب صحيحة انبثق عنهما دستور جيد.

ما الذى يحول دون الانحطاط (فبيت القصد هنا أيضا كايح يلجسم
ويوقف، لا تقدم ايجابى) ؟ ان ما يحول دونه هو التناغم والتساوق بين الحساسية
وبين العقل الذى يحكم، وعلة السقوط هى ان البشر ينظرون بعين الرضى الى
ما يرتؤون انه فاسد وظالم، وينظرون بعين السخط الى ما يرتؤون انه عسادل
وصائب، وانما بسبب هذا الاستعداد الذهنى، الذى هو بين ضروب الجهل
اسوأها، لا تعود الحاضرة كما ينبغي أن تكون، صديقة نفسها .

يحدث من افلاطون بأن العقل المحض لا يكفى، فلا بد من اقترانه أيضا
بالعمل، وبالتخصيص بسبل حر وطوعى، على المشرع ان أن يحوز قبول المواطنين
بالاقتناع، لا بالعنف، ومن هنا كانت مقدمة القوانين التى تشرح نواحي الانصياع
لها، وكان بيان الحثيات هذا، علاوة على كونه ارشادا أخلاقيا، تجد يسدا
مستحشا فى التشريع.

ان نتائج هذه الطريقة فى تأمين الاستقرار الاجتماعى عن سبيل ارساء
جذور الايمان فى النفوس، واضحة كل الوضوح للعيان فى الكتاب العاشر الذى
يتصل بالمعتقدات الدينية، فالزندقة تحاكم هنا بوصفها خطارا اجتماعيا فى المقام
الأول، والاحاد الذى يكافحه افلاطون هو الحاد السفطائين الذين يمسدون
الآلهة من اختراع بنى الانسان، ورافضة العناية الالهية الذين يرد عليهم ويفند
دعواهم ليسوا من أصحاب النظريات، وانما أشخاص يطلقون العنان لأهوائهم
وشهواتهم لأنهم لا يعتقدون بأن العدالة الالهية تتدخل فى تفاصيل الشؤون
البشرية، وأخيرا، ان الاعتقاد الخاطى، بأن الآلهة تستمال وتغزى بالصلاوات

يرتبط بمنظومة كاملة من الممارسات العبادية والشعائر الطقسية التي تستوجب
 ضمنا تشكيل جمعيات وروابط خاصة خطرة على الحياة الاجتماعية . وعليه ، أن يكن
 من الواجب باديء الأمر محاولة تلافى شر الزندقة بحجج عقلية ، نظير ما يفعل
 افلاطون ، فلا بد أيضا من النص في القانون على عقوبات صارمة بحق من يأسس
 الاقتناع ، والحبس المؤقت أو السجن المؤبد فمينان ، حسب الحالات ، بأبعاد
 هؤلاء الزنادقة الخطرين عن المدينة .

ان الكلمة الأخيرة لافلاطون السياسي هي ذلك الصفو التأمل السذي
 يتحلى به الحكم الذي يرى النوايا الخفية التي تحرك البشر وتدفع بهم إلى
 العمل . ولا تستأهل الشؤون البشرية أن تحمل على محل الجد الصارم .
 فالإنسان دمية بين يدي الله ، آلة تعمل لحسابه . والمشرع هو في المقام الأول
 ذاك الذي يعرف هذه الآلة ويعلم كيف يصور البشر .

* * *

نمـالـج من محاورات الـلاطون

محاورة بارمنيدس

ما يرجره من صواب القول بصورة مفارقة

وهقول بثوذرسان سقراط، اثناء كلامه ، كان يعتقد ان برميندس وزينن مزمان ان يتميزا غضبا عند كل من اقواله ، في حين انهما كانا يحيران كل انتباههما ويتدلان النظرات ويتسان ارتياحا معجيين بسقراط ولسدى توقفه عن الكلام ، هذا بالضبط ما فاه به برميندس فقال : "ها سقراط ، كم انت جدير بالثناء لاندفاعك الى البراهين . قل لي ، هل قسّمت انت وفصّلت على نحو ما تقول ، وجعلت على حدة الصور نفسها التي ذكرت ، وعلى حدة ايضا الاشياء المشاركة لها ؟



المطلب الاول

بما الاشياء التي لها صور ؟

- وماذا يبدو لك ؟ هل توجد مشابهة في ذاتها غير ما لنا نحن من مشابهة ، وهل يوجد واحد في ذاته ، وكثرة في ذاتها ، وهل هناك (صور) في ذاتها لكل ما رحت تسمع زهنن يتحدث عنه ؟
- فقال سقراط : انا ارتأى ذلك ولا ريب ؟
- واراد فبرمنيدس : وهل هناك صور كهذه ، صورة قائمة في ذاتها للعدل وللجمال وللخير ولكل ما هو من هذا القبيل ؟
- فقال سقراط : اجل .
- وما رأيك في صورة انسان ، مفارقة لنا ولكل من هم كما نحن ، هي صورة الانسان في ذاتها ، او صورة النار او صورة الماء ؟
- اجاب : انني مرارا ، يا برمنيدس ، قد وقعت في حيرة بشأنها . وتساءلت هل يفرض الاخذ بهذا الرأي بصددها ، شأنها الامور الاخرى ام لا ؟
- بشأن تلك الاشياء التي قد تبدو مضحكة ، كالوبر والوحل والعبس او اى شيء آخر زرى جدا وحقيير ، هل تحارام لا ، يا سقراط ، في امر وجود صورة مفارقة لكل منها ، واقول مرة اخرى ، صورة غير صور الاشياء المماثلة لها مما نتداوله بالايدي ؟
- لا احار قط ، اجاب سقراط . فالصور هذه التي نرى ، اعتقد إنها موجودة . ولكن الاعتقاد بوجود صورة لكل منها (مفارقة) ، اخشى ان يكون هذا الاعتقاد في غير محله ومستغربا جدا . ومع ذلك فقد جرى لي ذات يوم

ان ازعجتني فكرة وقوع عين الامر لكل الاشياء . وكل مرة رحت فيها بعد اتوقف عند هذه الفكرة ، كنت اسرع واتهرب منها ، خشية ان اقع يوما في غباوة نكراء واهلك في تلك الهاوية . ولما عدت اذن الى رشدي من تلك المتاهة ، ورجعت الى الاشياء التي اخذنا نقول عنها انها تملك صورا ، ما برحست اتشاغل بها .

— فقال برمنيدس: لانك لا تزال فتى صغيرا ، يا سقراط، ولا ن الفلسفة لم تستول عليك بعد كما ستلفك يوما فيما اظن ، عندما لا تعود تحتقر شيئا من هذه الاشياء . واما الآن فانت لا تبرح تنظر الى آراء الناس بسبب حداثة سنك . وطى كل ، قل لي هذا الامر : هل تعتقد بوجود بعض الصور كما تقول ؟ والاشياء الاخرى بمشاركتها هذه الصور تستمد منها القابها ؟ فالمشتركة مثلا في الشبه تسمي شبيهة ، والمشتركة فسي الضخامة تسمي ضخمة ، والمشتركة في الجمال والعدل تسمي عادلة وجميلة ؟

— فاجاب سقراط : بكل تأكيد .



المطلب الثاني

مصاعب المشاركة

- في هذه الحال ، ايشترك كل مشارك في كل الصورة ام في قسم منها ، ام قد تحصل مشاركة اخرى غير هاتين ؟
- اجاب سقراط : وكيف يمكن ان تحصل ؟
- فماذا يبدو لك ان ؟ تكون الصورة بجملتها ، وهي واحدة ، في كل من الاشياء الكثيرة ، ام كيف ؟
- فرد سقراط : وما يمنع ، يا برمنيدس ، ان تكون واحدة ؟
- ومع كونها ان واحدة وعين ذاتها في آن واحد ، فهي تحل بجملتها في الاشياء الكثيرة المفارقة بعضها لبعض. وطى هذا النحو ، قد تغدو مفارقة هي ذاتها لذاتها .
- وقد لا تغدو مفارقة ، اجاب سقراط ، اذا حذت حذو النهار. فهو واحد وهو عين ذاته ، ومع ذلك فهو في امكنة كثيرة معا ، ولا يضطره ذلك ابدا ان يكون مفارقا لذاته . فان كانت كل صورة وهي واحدة ، فهي الجميع معا طى هذا النحو ، فقد تكون هي ذاتها (في ذاتها) .
- فقال : يا سقراط ، انك ولا ريب بلين ونعومة تجعل الواحد هو عينه في امكنة كثيرة معا ، كانك اذا غطيت اناسا كثيرين بوشاح ، تقول انه بجملته ، وهو واحد ، طى كثيرين . اتعتقد انك تقول شيئا يماثل هذا القول ، ام لا ؟
- اجاب : ربما .

- وفي هذه الحال ، ايهكون الوشاح بجملته على كل فرد ، ام شطر منه فقط على كل واحد منهم ؟
- شطر .
- فاردف برميندس : يا سقراط ، ان الصور اذن هي ايضا قابلة للتجزئة وما يشاركها يشترك في جزء منها . وليست بعد كلاً في كل فرد ، وانما كـل فرد يمتلك جزءاً منها .
- هذا ما يظهر ، على الاقل من هذا القبيل .
- اتريد اذن يا سقراط ، ان تقول فيما بعد ان الصورة الواحدة تدعى — نقسمها في الواقع ، وانها تلبث بعد ذلك واحدة ؟
- اجاب : لن ارهد ذلك مطلقاً .
- فقال : انظر في الواقع . ان قسمت العظمة ذاتها ، وكان كـل من الاشياء الكبيرة الكثيرة عظيماً بجزء من العظمة اصغر من العظمة ذاتها افلا يهدو ذلك بعيداً عن المنطق ؟
- اجاب سقراط : كل البعد ولا شك .
- وما رأيك ؟ ان استمد كل مستمد قسماً صغيراً من المساواة ، فهو يملك ما هو اصغر من المساواة ذاتها . فالمالك يكون مساوياً لى شيء ؟
- انه ليستحيل ان يساوى شيئاً .
- الا ، فليملك احدنا قسماً من الصغير (بالذات) . فالصغير يكون اكبر من هذا القسم ، لان القسم جزء منه . وهكذا الصغير ذاته يكون اكبر بلا جدل . وما يضاف اليه القسم المتقطع يكون اصغر ، وليس اكبر — نى قبل .
- قال سقراط : هذا الامر لن يقنع ولا ريب .
- اذن ، اردف ، برميندس ، على اى وجه في نظرك يا سقراط ، تشتترك

الاشياء في الصور ، ان لم تستطع ان تشترك فيها لا اشتراكا في الجسـم
ولا اشتراكا في الكل ؟

— اجاب سقراط : لا بحق زفس ، لا يهدد ولي هلا سبلا امر تحد يد
مثل هذه المشكلة على وجه من الوجوه .

المبحث الاول : الصورة وحدة تأليفية

— ولكن ما بالك وما هو موقفك من القضية التالية ؟

— اية قضية ؟

— اظن انك ، انطلاقا من اعتبار مماثل الاعتبار التالي ، تحسب ان كل
صورة هي واحدة . فكل مرة يتهيا لك ان اشياء كثيرة هي كبيرة ، بيد لك ربما
وانت تنظر ، ان نظرة واحدة بذاتها تشمل هذه الاشياء كلها . ومن ثمة
تعتقد ان الكبير هو واحد .

— فقال : انك تعبر عن حقائق .

— وماذا ترى ، الكبير بالذات والاشياء الاخرى الكبيرة ، اذا نظرت اليها
كلها بالروح على النحو منه ، الا يظهر من جديد كبير (آخر) واحد ،
به تبدو حقا كل هذه الاشياء كبيرة ؟

— هذا محتمل .

— اذن ستكشف صورة اخرى للعظمة ، على هامش العظمة بالذات وما يشاركها
من اشياء وبلاضافة الى هذه كلها سوف تتكشف من جديد صورة اخرى ، بها
تكون كل هذه كبيرة . ولن تكون من بعد كل صورة واحدة ، بل يضحى كل من
الصور بلا حصر من جهة كثرته .

البحث الثاني : الصورة المفهوم

وعارض سقراط قائلا : هذا صحيح يا برميندس ، ما لم تكن
كل من الصور هذه فكرة عقلية ، لا يلقى بها ان تنشأ في مكان ما غير الارواح .
لان كل صورة تكون هكذا واحدة ، ولا تعاني بعد ذلك مما عرضت
الان من محاذير .

قال برميندس : ما بالك ، اتكون كل فكرة من الافكار واحدة ، ولا تكون
فكرة شي ؟

اجاب سقراط : الا ، هذا مستحيل .

— اذن فكرة شي ؟ ما ؟

— اجل .

— موجود او غير موجود ؟

— موجود .

— ألمست فكرة شي ؟ ما ؟ وان تقع تلك الفكرة على الجميع ، فهي تفكر

في نظرة ما هي واحدة ؟

— اجل .

— وهذا الامر الذي يفكر به انه واحد وانه موجود دائما هو ذاته بالنظر

الى الجميع ، الا يكون بعد ذلك صورة ؟

— انها لضرورة قد ظهرت هي ايضا .

— فقال برميندس : وما هورأيك يا ترى ؟ ان كنت تقول ان الاشياء مشاركة

الصور ، اليس من الضرورة اما ان تعتقد بان كلا من الفكر موجود ويفكر

بكل شي ، واما ان تعتقد بان الفكر مع وجودها لا تحظى بالفكر ولا يطالها

الفكر ؟

البعض الثالث : الصورة لمودج

- فاجاب : ولا هذا القول يحظى بالتأييد . ولكن يا برمنيندس يظهر لي ان القضية هي في الغلب على النحو التالي . يبدو لي ان هذه الصور تنتصب في الطبيعة بمثابة نماذج ، وان الاشياء الاخرى تماثلها وانها اشباه لها ، وان مشاركة الاشياء الاخرى للمثل ليست سوى تماثلية لها .

- فقال برمنيندس : ان مائل شي " ما اذن الصورة ، امن المكن ان لا تكون تلك الصورة شبيهة بما يماثلها ، ومقدار ما يشبهها ؟ ام هل من حيلة ان لا يكون المشابه مشابها لشبهه ؟
- ليس من حيلة الى ذلك .

- ثم ليس هناك ضرورة كبيرة ان يشارك المشابه شبهه في صورة واحدة هي عين الصورة ؟
- هناك ضرورة .

- وما تشترك به التشابهات فتكون مشابهة ، ليس هو تلك الصورة بعينها ؟
- فعلا ومن كل الواجه .

- اذن لا يمكن ان يشبه شي " صورة ، ولا ان تشبه صورة اخرى . والا فالى جانب الصورة تبرز ابداء صورة اخرى . وقد تكون تلك شبيهة بصورة ما ، وهي من جديد صورة غيرها . ولن تنقطع ابداء صورة جديدة عن الحدوث ، ان غدت الصورة شبيهة بما يشترك في نفس الصورة .

- قولك في منتهى الصحة .

- فليس اذن بالمشابهة تشترك الاشياء الاخرى في الصور ، وانما يجيب

- ان نبحث عن شيء آخر به تشترك فيها .
- هذا ما يبدو .
- فقال برمنيندس : ترى اذن يا سقراط ، اية مشكلة عويصة تتبسط على
لمن يحدد ان الصور موجودة وانها قائمة في ذاتها .
- اجل ، وهي مشكلة جد شائكة .



المطلب الثالث

لن يعرف الانسان الصور

- فقال (برميندس) : اعرف اذن جيدا انك ، ان صح تعبيرنا ، لم تمن بعد جسامة المشكلة المغلقة التي قد تنشأ ان فرزت كلا من الموجودات وجعلته صورة منفردة .

- اجاب (سقراط) : وكيف ذلك ؟

- فقال : الصعاب الاخرى جملة واجلتها هذه : ان زعم احد انه لن يتأتى ولا ان تعرف الصور ان كانت كما نقول انه يجب ان تكون ، فلن يتمكن احد ان يبين لزاعم هذا الزعم انه على ضلال ، ما لم يكن مغالطة خبيرا بمعلومات وافرة وليس على شيء من السذاجة ، وما شاء في برهانه ان يتقصي امورا جدّ وافرة ومعنى بطلبها من اقصى جذورها والا فمن يحاول ان يكرهنا على الاعتراف بانها غير قابلة لان يعرفها المرء ، فذاك يحظى باقناعنا .

- فسأل سقراط : ومن اى قبيل يا برميندس ؟

- لانني اعتقد ، يا سقراط ، ان فرض احد قيام وجود قائم في ذاته لكسل صورة بمفردها ، انك انت ومن سواك ستضطروا الى الاعتراف بان ولا واحدا من تلك الموجودات يوجد فيها .

- اجاب سقراط : في الواقع كيف هذا الوجود يمكنه ان يبقى بعد قائما في ذاته على انفراد ؟

- فرد برميندس : حسنا نقول ، اذن ، كل الصور الموجودة ، المترابطة

بعضها ببعض ، تملك وجودها في صلتها ببعضها ببعض . وليس في صلتها بها عندنا من اشياء ، سواء فرض المرء ان هذه مشابهات لتلك ام اى وصف آخر لها ، هذه الاشياء التي نشترك فيها ونسبي لكل منها وجودا . وهذه الاشياء القائمة عندنا ، ولها اسماء توازي تلك هي على صلة ببعضها ببعض ، وليس بتلك الصور .

— واستفهم سقراط : وماذا تعني ؟
 — فاجاب برمنيدس : مثل ذلك ان احدنا يكون سيد فلان او عبده ، فهو ليس دونما رهب عبد ذاك السيد بالذات اى تلك (الماهية) التي هي السيد ، ولا هو سيد ذاك العبد بالذات اى تلك (الماهية) التي هي العبد . ولكن بما انه انسان فتألك الصفتان هما صفتا انسان . اما السيادة بالذات فهي تتعلق بالعبودية بالذات وهي ما هي بالنظر اليها . والعبودية بالذات على النحو عينه هي ما هي بالنظر الى السيادة بالذات . وواقعنا لا تستمد قدرتها من علاقتها بتلك ، ولا تلك من علاقتها بنا . وانما ، وهذا ما اؤكد ، وقائع تلك هي وقائع تلك ، وهي ما هي بالنظر الى ذاتها . وعلى النحو عينه الوقائع لدينا هي ما هي بالنظر الى ذاتها ، أتفهم قولي هذا ام لا ؟

— فقال سقراط : افقه جيدا .
 — فاردف : والعلم اذن بالذات ، اى تلك (الماهية) التي هي العلم ، يكون علم تلك الحقيقة بالذات التي هي الحقيقة ؟
 — بكل تأكيد .
 — ومن ثمة كل علم قائم بذاته ، يكون علم موجود من الموجودات قائم بذاته . الامر على النحو هذا ام لا ؟
 — اجل على هذا النحو .

- والعلم لدينا الا يكون علم حقيقة لدينا ؟ ومن ثم يتأتى ان يكون كـ
- علم عندنا علم موجود من الموجودات عندنا ؟
- حتما
- وبالتالي دون ريب ، على ما تقسّر به ، لا نحرز الصور ، ولا يمكن
- ان توجد لدينا .
- فعلا لا يمكن ان تكون عندنا .
- فكل جنس اذن من الاجناس القائمة في ذاتها تعرفه صورة العلم
- القائمة بذاتها ؟
- اجل .
- وهي صورة لا نحرزها .
- كلا لا نحرزها .
- في هذه الحال لا نعرف ولا صورة واحدة من الصور ، بما اننا لا نشترك
- في علمها .
- يبدو اننا لا نعرف ولا صورة منها .
- فالجمال القائم في ذاته لا نعرفه اذن ، ولا الصلاح بالذات ، ولا اية من
- الفكر العقلية التي نحسبها قائمة في ذاتها .
- يكاد الامر يكون على ما تقول .

==

المطلب الرابع

الواقع الانساني لن يعرفه الله

- ولكن علاوة على ذلك ، تأمل اسرا هو اشد هولا من ذلك .
- وما هو ؟
- قد تقول ربما ، ان وجد جنس العلم بالذات انه اضبط وادق بكثير من العلم المتوفر لدينا . وهكذا الجمال وكل الاجناس الاخرى (القائمة في ذاتها) .
- اجل .
- فان شارك العلم اذن كائن ما ، فلن تدعي ان احدا يحرز اكثر من الله ، العلم الا وفر ضبطا ودقة ؟
- حتما .
- وفي هذه الحال امكون في وسع الله باحرازه العلم بالذات ان يعرف ما لدينا من وقائع ؟
- ولم لا يـ ترى ؟
- فرد برميندس : لاننا وافقنا ، بما سقراط ، على ان تلك الصور لا تملك ما تملك من قدرة بالنظر الى وقائعنا . ولا ما لدينا من وقائع يملك اقتداره بالنظر الى تلك . ولكن كل فئة تملك اقتدارها بالنظر الى ذاتها .
- فعلا هذا ما وقع اتفاقنا عليه .
- ان كان اذن لدى الله سيادة القصوى بالذات والعلم الادق بالذات فلا سيادة اولئك قد تحكمت ذات يوم ، ولا طمهم قد يعرفنا او يعرف شيئا منا عندنا . والمماثلة لا نحن نحكم بما لدينا من سلطان ، ولا نعرف بعلمنا

شيثا من الله . ومن ثمة حسب البرهان عنه لا اولئك هم اسيانا ، ولا يعرفون
المشاكل البشرية مع انهم آلهة .

— فاعترض سقراط : الا انني اخشى ان حرم احدنا الله من المعرفة ، ان يكون
برهانه في غاية الغرابة .

— فرد عليه برمنيدس : ومع ذلك ، يا سقراط يتحتم ان تنطوى الشمس
على هذه الصعاب ، وبلاضافة اليها على الكثير الكثير غيرها ، ان وجسدت
صور الكائنات هذه ، وحدد المرء ان كل مثال هو شي * قائم بذاته . ومن ثمة
بحار المرء عندما يسمع ذلك ، ويتردد في امر لا وجودها او وجودها اثبتت
وجود . ومن الضرورة المحتومة على الطبيعة البشرية ان تلبث هذه البشـ
غير معروفة . ومن يقول هذه الاقوال يبدو وكأنه يقول شيئا خطيرا . ومارحنا
نؤكد منذ قليل ، يبدو ايضا انه عسير الاقناع الى درجة مدهشة . والقادر
على ادراك وجود مثال لكل شي * وجوهر قائم بذاته ، هو رجل موهوب جدا
واوفر منه اثاره للاعجاب من يكتشف ذلك ، ويستطيع ان يحمله لغيره ، ويشرح
هذه الامور كلها ، ويتقن اختياراتها وتحصيلها اتقانا كافيا .

— فاجاب سقراط : انني اجاريك يا برمنيدس ، فانت تتكلم عــــ
امر يتقبلها عقلي تماما .

— فاردف برمنيدس : ومع هذا يا سقراط ، ان انبرى احد ولم يسمـ
للمثل ، مثل الموجودات ، ان تكون ، نظرا للمصاعب التي عرضناها منذ
لحظة ، واخرى مماثلة ، ولم يحدد مثلا لكل شي * بفرد ، فبعدد سماحه
لمصير كل من الموجودات ان تبقى دوما على ما هي ، لا يجد الى اين يحوّل
فكره ، ويحرم هكذا الجدل من اقتداره تمام الحرمان . ويبدولي انفسك
تنهيت لمثل هذا الامر خير تنبيه .

- قال سقراط : انك تنطق بحقائق.
- فماذا تصنع اذن بالفلسفة ؟ والى اين تتوجه عندما تلبث هذه المعضلات
مجهولة؟
- في الوقت الحاضر على الاقل ، احسب انني لا ارى بجلاء (الى اين
اتوجه) .

==

القسم الثاني

من الحوار

الصدور الى القسم الثاني

ضرورة الترويض الجدلي

— فرد عليه برمنيدس : ذاك انك قبل ان تتعرض بكثرة واقدت على تحديد الجمال والعدل والصلاح وكلا من المثل . وقد فكرت بذلك قبل البارحة ، وقد سمعتك تتحاور ههنا وارسطو هذا . واعرف جيدا ان الاندفاع الذي تندفع به الى المجادلات جميل الهني . ولكن ما دمت شاعرا ، انشط الى التمرين فالتعرض تحسنا اجود في ذاك الفن الذي يبدو وكأنه بلا فائدة ، والذي يعده الكيرون هذرا فارغا . والا تفوتك الحقيقة .

— فسأل : وما هي يا برمنيدس طريقة التمرين ؟

— اجاب : هي بالضبط تلك التي سمعتها من زينن . ما خلا تحفظا اشتهجت انا باثارتك له في وجهه ، وهو انك لا تدع الجولة تنتهي حول الرثبات ولا ان يدور النقاش عليها . وانما على امور يتناولها المرء بعقله خصوصا ويعتقد انها هي الشئ .

— فقال (سقراط) : يبدو لي فعلا ، انه لا يصعب قط ، اللهم على تلك الطريقة ، ان يبين المرء ما تعاني الموجودات من مشابهة وتنافر واي شيء آخر من هذا القبيل .

— فأطراه (برمنيدس) قائلا : لقد احسنت ، ويجب الاضافة الى ذلك ان يتهج المرء هذا النهج ، وهو ان لا يفترض فقط وجود كل شيء ، وينقب عما ينتج من افتراضه ، بل عليه افتراض لا وجود الشيء وما ينتج من هذا الافتراض . هذا ، ان رمت ان تتعرض تحسنا افضل .

— فسأل : وماذا تعني ؟

- فاجاب (الالثاني) : لنتخذ مثلا ما افترض زهن من افتراض، ان وجدت الكثرة، فما عساه ان يقع للكثرة نفسها في صلات بعضها ببعض وفي صلتها بالواحد ، وما عسى ان يتأتى للفرد في صلته بذاته وصلته بالكثرة. ثم ان لم توجد الكثرة ، فلا بد من جديد ان يبحث المرء ما عسى ان يقع للواحد والكثرة ، كل في ذاته وفي صلته بالآخر المتبادلة. وفي مرحلة جديدة، ان فرضت وجود السائلة اولا وجودها ، فماذا يقع في هذا الافتراض وذاك للاشياء المفترضة ذاتها ، وللأشياء الأخرى ، في صلاتها بعضها ببعض في ذاتها وفي صلاتها بغيرها المتبادلة. وشأن اللاماتلة نفس القول. وشأن الحركة ، شأن السكينة وشأن الكون والفساد ، شأن الوجود نفسه واللاوجود .

ومكلمة واحدة حول اى شي* تفترض باطراد وجوده اولا وجوده ، وحول اى انفعال قد ينفعل به ، لا بد من التنقيب عما يقع له هو بذاته وما يقع لكل شي* من الأشياء الأخرى ، لكل شي* تختاره ، ولأشياء كثيرة ، وهكذا للمجموعة برمتها . وكذلك الأشياء الأخرى (يجب التنقيب عما يقع لها) في صلاتها بذاتها وفي صلاتها بآخر ايا اختارته باطراد ، ان فرضت ان ما فرضته موجود او ان ما فرضته غير موجود . هذا اذا رمت ان تتعرض تعرضا كاملا وتستكشف الحقيقة وتسيطر عليها .

- قال (سقراط) : يا برمنيدس انك تتكلم عن مهمة عميرة ، وأهم الحق ، ولا افهم جيدا . ولكن لم لا تتبسط انت نفسك في امر تفترضه كسي اتعلم علما افضل ؟

- فرد برمنيدس : انك يا سقراط تكلفني بحمل باهظ وانا في هذا العصر.

- فاقترح سقراط : الا يا زينن ، لم لا تشرح لنا انت ؟
 - فضحك زينن وقال : يا سقراط ، اننا لنرجو برمنيذس بالذات ، مما
 لم يكن ما يتكلم عنه (من طريقة) امرا تافها مبتذلا . ام لا ترى اى عمل
 شاق تلتس ؟ هذا ولو كنا جمهورا لما لاق بنا ان نرجوه . ان لا يحسن
 التحدث عن مثل هذه المعضلات امام الكثيرين ، لاسيما لرجل في سنه . لان
 العامة تجهل انه يستحيل على العقل ان يعثر على الحقيقة ويحرزها
 دون هذا التقصي وهذه الجولة خلال جميع نواحي الامور . فانما اذن
 يا برمنيذس ، اضم رجائي الى سوال سقراط كي استمع الي انا ايضا
 بعد زمن طويل .

بعد ان تلفظ زينن بهذه الكلمات ، يقول اند يفون ان بشيذروس
 قد روى انه هو نفسه وارسطوتيلس والاخرين الحوا على برمنيذس كي يبين
 طريقته التي يتحدث عنها ، ولا يسلك سلكا اخر .



الفصل الاول

الفرضية الاولى

ان كان الواحد واحدا

- عندئذ قال برمنيدس : لا بد لي من الاذعان لكم . سمع انسه
بيدولي انني اشعر شعور جواد افيكوس . فهذا الحصان بعد جهسا
طويل وبعد تقدمه في العمر ، راح يرتجفه بسبب خبرته امام ما سيحدث
عندما هموا بربطه الى المركبة ليخوض السباق . فتشبه به صاحبه وقال :
" انا ايضا بعد ان طعنت في السن اضطر مكرها ان اطرق هكذا طريق
المشوق " .

ومن جهتي اذكر هذه الرواية اخاف انا ايضا خوفا شديدا
ما فرض علي من اجتياز خصم محادثات في هذه الخطورة وفي هذا الاتساع .
فسرانه لا بد لي من ارضائكم لاسيما في هذا المجلس ، على حد قول
ريمن .

فمن اين بدأ ان واية فرضية نفترض اولا ؟ بما انه طاب لنا
ان نلعب هذه اللعبة الشاقة ، الا نقبل ان ابدي بنفسي وان افترض
فرضيتي بشأن الواحد بالذات ، فانظر ماذا يتحتم ان يقع له سواء اكان
واحدا ام لم يكن واحدا ؟
- قال ريمن : طيب جدا .

- فسأل برمنيدس : ومن يجيبني ؟ ليكن من هو الاصغر . ان لسن
يتشاكل بالمعضلات الا اقل ما يكون ، ولن يجيب على الارجح الا بما يفكر
وفي نفس الاوان قد تكون اجابته فترة استراحة لسي .

— اجاب ارستوتيلس : يا برميندس ، انا مستعد ان اقوم لك بهمسـذـه
المهمـة. ان قد هنتسني بقولك الاصغر. الا اطرح اسئلتك وانسسـا
اجيب.

==

- والنهاية والبداية هما حد ولا شك لكل شيء .
- وكيف لا ؟
- فالواحد من شدة لا محدود ان لم يحو بداية او نهاية .
- لا محدود .
- وبالتالي هو بلا شكل ، ان لا يشارك لا المستدير ولا المستقيم .
- كيف ذلك ؟
- لان المستدير هو ما كانت اطرافه مبتعدة عين البعد عن وسطه .
- اجل .
- والمستقيم دونا ريب هو ما كان وسطه تجاه طرفيه .
- هو كما تقول .
- ان قد يشمل الواحد اقساما ويكون كثرة ان شارك شكلا مستقيما او مستديرا .
- فعلا بكل تأكيد .
- فليس اذن مستقيما ولا كرويا ان لم ينطو على اجزا .
- صحيح .
- وثابت ايضا انه لن يكون في اى محل ان كان كما وصفنا ، ان لن يكون
- لا في غيره ولا في ذاته .
- وكيف ذلك ؟
- لانه اذا ما وجد في غيره ، فقد يحتوى دائريا ويحتويه ما هو مقيم فيه ،
- وقد يلاسه الكثير من كثير من الاماكن . اما اذا كان واحدا لا متجزءا ولا مشتركا
- في الاستدارة ، فيستحيل ان يلاسه شيء دائريا من اى جهة .
- يستحيل هذا .
- واكيد ، ان كان في ذاته ، ان لن يحيط به غير ذاته ، ان كان فسي
- ذاته ، وكان بالضبط في ذاته . لانه يستحيل ان يكون شيء في شيء
- ما ، ولا يحيط به هذا الشيء .

المطلب الاول الشكل والمكان واللاحد

- قال برمنيذس : لتكن هذه فرضيتنا . ان كان الواحد واحدا ، فلن يكون شيئا اخر متعددا .
- وكيف يمكنه ذلك ؟
- يجب ان لا يكون له قسم وان لا يكون هو كلا .
- ولماذا يا ترى ؟
- لان القسم هو قسم كل .
- اجل .
- وما هو الكل ؟ اليس كلا ، ما لا ينقصه ولا جزء واحد ؟
- بكل تأكيد .
- وفي الحالتين بالتالي ، قد يغدو الواحد ناجما عن اقسام : سواء كان كلا ام منطويا على اجزاء .
- بحكم الضرورة .
- وفي الحالتين اذن يكون الواحد كثرة من هذا القبيل وليس وحدة .
- صحيح .
- الا انه يجب ان يكون لا كثرة بل وحدة .
- هذا ما يجب .
- فلن يكون من ثمة كلا ولا منطويا على اجزاء ، ان غدا الواحد واحدا .
- اجل لن يكون شيئا من ذلك .
- اذن ان لم يحو ولا قسما واحدا ، فلا يمكن ان ينطوى لا على بدايته ولا على نهاية ولا على وسط . لان امثال هذه تكون عندئذ اقساما له .
- اصبت .

- فعلا هذا مستحيل .
- ومن ثمة فالحاوى بالذات يكون شيئا ما مغايرا ، والمحتوى يكون شيئا
آخر مغايرا . لان الاثنين ليسا كلا ينفعل ويفعل هو عنه في آن واحد .
ومن هذا القبيل لن يكون الواحد واحدا بعد ، وانما اثنين .
- فعلا لن يكون واحدا .
- فليس الواحد بالتالي في محل ، ولا يقيم لا في ذاته ولا في غيره .
- ليس هو في محل .

المطلب الثاني

الحركة والسكون

ان كانت هذه حال الواحد ، فانظر هل يستطيع ان يتحرك او يسكن .

- ولم لا يا ترى ؟
- لانه اذا تحرك فيمكنه ان يتنقل او يتغير . وهذان الامران هما الحركتان الوحيدتان .
- اجل .
- وان غاير الواحد ذاته فلن يقدر بعد ان يكون واحدا .
- لن يقدر ان يكون .
- فهو بالتالي لا يتحرك حركة التغير .
- كلا ، هذا ما يبدو .
- فهل يحرك حركة التنقل ؟
- ربما .
- واكيد ان الواحد ان تحرك ، فاما ان يبدو في عين الدائسرة ، واما ان يتنقل من بقعة الى اخرى .
- بحكم الضرورة .
- فالدائر ان في دائرة لا بد له ان يتجه الى وسطها ، وان يحوى اجزاء اخرى لذاته تحمل حول الوسط . ومن يلحق به ان يكون بلا وسط ولا اطراف ما الحيلة لان يحمل يوما الى الوسط ليدور فيه على نفسه .
- ليس هنالك من حيلة .

- اذن يغادر بقعته ويتحول تارة الى بقعة واخرى الى بقعة غيرها ويتحرك على هذا الوجه ؟
- اللهم ان لزمه ذلك .
- ولكن الم يتضح لنا انه يستحيل عليه ان يكون في محل ما ؟
- بلى .
- وانه ايضا اكثر استحالة ان يحدث فيه ؟
- لا ادرك من اى باب .
- ما يحل في آخر ، الا تقضي الضرورة بالا يكون بعد في ذاك الاخير ، ما دام في فترة الحلول ، وبالا يكون تماما خارجه ، ان كان محل الان ؟
- تقضي الضرورة بهذا الامر .
- فان عني شيء ما (آخر) من هذا (الحلول) ، فيعانيه فقط ما قد يملك اجزاء لان بعضه يكون في ذاك (المحل) ، وبعضه خارجا في آن واحد . واما ما لا يملك اجزاء فلا يتمكن قطعا على وجه من الوجوه ، حتى ككل ، لا ان يكون داخل شيء ولا ان يكون خارجه .
- هذا جلبي .
- وما لا يملك اجزاء ولا يتفق له ان يوجد ككل ، الا يستحيل عليه ايضا اكثر بكثير ان يحل في مكان ، سواء اكان في حلوله اجزاء ام كلا ؟
- الامر ظاهر .
- فهو من شدة لا ينتقل من بقعة الى اخرى ليمضي الى مكان ما او يحل في شيء ما ، ولا يدور على ذاته في من المكان ، ولا يتبدل او يتغير .
- بيد وانه لا يأتي عملا من هذا النوع .
- وبالتالي الواحد لا يتحرك اية حركة .
- انه بلا حركة .
- ونقول بكل تأكيد انه يستحيل عليه ان يكون في شيء ما .

- فعلا نقول هذا .
- ومن ثمة ليس ولا مرة واحدة في عين الشيء .
- ولم لا ؟
- لانه عندئذ قد يكون في ذاك الشيء الذي يكون هو نفسه بعينه
- (لا في غيره) .
- هذا فعلا جيد جدا .
- ولكن لم يكن في وسع الواحد ان يقيم لا في ذاته ولا في غيره .
- فعلا لم يكن في وسعه .
- ومن ثمة ليس الواحد ولا مرة واحدة في عين المحل .
- كلا على ما يبدو .
- الا ان ما لا يوجد ولا مرة في عين المحل ، وهذا اللهم اكيد ، لا يحظى بالسكون ولا بالحركة .
- لان هذا متعذر .
- فالواحد اذن على ما ينبغي لنا لا يسكن ولا يتحرك .
- كلا ، وهذا ما يظهر .

المطلب الثالث

الهوية والفارق

- واكهد ان الواحد لن يكون عين ذاته ، لا لغيره ولا لذاته . ومن جديد لن يكون ايضا غير ذاته ولا غير الغير .
- من اية ناحية يا ترى ؟
- لانه ان غير ذاته همسي غير الواحد ، فلا يكون واحدا .
- الامر جلبي .
- وان كان هو ذات الغير يحدو ذاك الغير ، وهو لن يكون . —————
- لن يكون ولا على هذا الوجه ، ما هو بالضبط ، اى واحدا ،
- في الواقع كلا .
- ومن ثمة لا يكون هو ذات غيره ، ولا غير ذاته بالذات .
- فصلا لا .
- ولا يكون غير غيره ما دام واحدا . ان لا يلميق بالواحد ان يفاير احدا ما
- بن يلميق بالغير وحده ، فهو يفاير غيره ، ولا يلميق هذا بآخر سواء .
- قول قويم .
- فالواحد ان ن لن يكون غيرا لكونه واحدا . ام ترى شيئا آخر ؟
- كلا وبكل تأكيد .
- ولكن ان لم يكن غيرا بهذا ، فلن يكون بذاته . وان لم يكن بذاته فهو
- لن يكون غيرا . وهو ان ليس غيرا من اى باب ، فلن يكون غير اى شي .
- صحيح .
- واكهد ايضا انه لن يكون العين بالذات .

- وكيف لا ؟
- ان طبيعة الواحد بالضبط ليست هي طبيعة ما هو عين ذاته .
- ولم يا ترى ؟
- لانه عندما يحصل لشيء ما ان يكون " العين بالذات " ، لا يصير واحدا .
- ولكن لماذا ؟
- ان عندما يحدث لاشياء كثيرة ان تكون عين ذاتها ، فهي تسمى كثيرة بحكم الضرورة ، ولا تصير واحدا .
- هذا واضح .
- ولكن ان كان الواحد و " ما هو عين ذاته " لا يختلفان من اى باب فعندما يصبح شيء ما عين ذاته فهو يفقد واحدا ، وعندما يصبح واحدا ، يفقد عين ذاته .
- جميل جدا .
- وبالتالي ان كان الواحد لذاته عين ذاته ، فلن يكون واحدا لذاته ، وهكذا مع انه واحد لا يكون واحدا . لا بل اكيد ان هذا مستحيل . ومن ثمة يستحيل على الواحد ان ان يكون غير غيره او ان يكون لذاته عين ذاته .
- هذا مستحيل .
- وهكذا لن يكون الواحد غيرا او عين ذاته لا لذاته ولا لغيره .
- فعلا لن يكون ذلك .

المطلب الرابع عشر

التشابه واللاتشابه

- واهم الحق لن يكون ايضا شبيها اولا شبيها ، لا نظرا الى ذاته ولا نظرا الى غيره .
- ولم يا ترى ؟
- لان ما يحتمل ان يكون عين ذاته فهو شبيه .
- اجل .
- والعين بالذات بدا بطبيعته متميزا عن الواحد .
- هذا ما بدا في الواقع .
- بيد ان الواحد ان احتمل ما به يكون متميزا عن كونه واحدا ، يحتمل عندئذ ان يكون كثرة لا وحدة . وهذا مستحيل .
- اجل .
- وبالتالي لا يمكن الواحد البتة احتمال ما به يكون عين ذاته بالنظر الى غيره او بالنظر الى ذاته .
- كلا لا يمكنه ذلك .
- فيستحيل ان طيه ان يكون شبيها بالنظر الى آخر او بالنظر الى ذاته .
- بيد و ان هذا مستحيل .
- ولم يحتمل الواحد ايضا ان يكون غيرا . لانه طي هذا النحو يحتمل انشأ ان يكون كثرة لا وحدة .
- يكون في الواقع كثرة .
- وما يحتمل ان يكون غير ذاته او غير آخر ، يكون لا شبيها لذاته ولا لغيره ، ان كان ما يحتمل العين بالذات شبيها .

- رأى قوهم .
- ولكن الواحد ، على ما بدا لنا ، اذ لا يحتمل قطعا ان يكون غيرا
فهو لا مشابه لا لذاته ولا لغيره .
- فعلا هو لا مشابه .
- ومن ثمة لن يكون الواحد لا " مشابها " ولا " لا مشابها " ، سواء لغيره
ام لذاته .
- يظهر انه لن يكون ذلك .

المطلب الخامس المساواة واللاساواة

- ولما كان الواحد مثلما تقدم ، فلن يكون مساويا او لا مساويا لا ذاته ولا آخر .
- من اية ناحية ؟
- ان كان مساويا يكون وما يساويه ذا اقيسة واحدة من جهة .
- اجل .
- وان كان اكبر قياسا او اصغر ، فبالنظر الى الاشياء التي يقاس بها ، ما كان اصغر يفوقه هو بمقاييسه ، وما كان اكبر يقصر عنه بمقاييسه .
- اجل .
- اما بالنظر الى الاشياء التي لا يقاس بها ، فمنها ما هو دونه قياسا ومنها ما هو اعظم منه .
- فعلا .
- اذن الا يستحيل على ما لا يشترك في العينية ، ان يكون له عين الاقيسة او اية صفات اخرى تكون له هي بعينها .
- يستحيل .
- وان لم يكن له عين الاقيسة فلن يكون مساويا لذاته ولا لغيره .
- يظهر انه لن يكون .
- وان احرز ولا ريب ، اقيسة اوفر او انقص ، احرز بالضبط من الاقسام ما يساوى الاقيسة . ومن هذا القبيل لن يلبث واحدا ، بل يقدو كثرة تعادل مقاييسه .
- قول سديد .
- ولكن ان حاز قياسا واحدا ، يقدو مساويا ذاك القياس . الا ان هذا

قد ظهر لنا مستحيلا ، وهو ان يكون معادلا شيئا ما .

— فعلا هذا ما اظهر لنا .

— ومن ثمة ان لم يشترك في قياس واحد ، ولا في مقاييس كثيرة ، ولا في قياسات قليلة ، وان لم يشترك على الاطلاق في ما هو عين ذاته ، فلسن يكون ابدا ، على ما بدا لنا ، ساويا ذاته او غيره . ولن يكون ايضا اكبرا او اصغرا من ذاته او من غيره .
— لقد ثبت هذا الامر ثبوتا مطلقا .

المطلب السادس

الزمن

- وما بالك ؟ هل ترى ممكنا ان يحرز الواحد عرا فيكون اعظم سننا
من آخر او احدث او ذا سن واحدة واياء ؟
- ولم لا يا صاح ؟
- لانه ان احرز على وجه ما سنا واحدة هي عين سنة او عين سن الاخر ، فقد
يشترك مع ذاته او مع آخر في المساواة والمشابهة الزمنية . وقد قلنا عن
هذه وتلك انه لا نصيب له فيها ، فهو لا يشترك لا في المشابهة ولا في
المساواة.
- قلنا ذلك فعلا .
- ولقد قلنا ايضا انه لا يشارك لا في المشابهة ولا في اللامساواة.
- جيد جدا .
- وان كان الواحد على ما ذكرنا ، فكيف يستطيع ان يكون اكبر او اصغر سننا
من شيء ما ، او ان يكون واياء ذا سن واحدة .
- ولا على اى وجه .
- فلن يكون الواحد اذن احدث او اكبر سنا من ذاته او من آخر ،
ولن يحرز عين العمر .
- يظهر انه لن يتيسر له هذا الامر .
- اذن ليس صحيحا ان الواحد لن يستطيع على الاطلاق ان يوجد في
زمن ان كان على هذه الحال ؟ ثم ان كان شيء ما في زمن ، الا تحتسب
الضرورة ان يصير بلا انقطاع هو بعينه اكبر من ذاته ؟

- تحتم الضرورة ذلك .
- والا كبر الهمم وما اكبر من الاصغر ؟
- وماذا تبغي يا ترى ؟
- ان صار الواحد اكبر من ذاته ، يصير في آن واحد اصغر من نفسه ،
- ان ازمع بالضبط ان يحوى ما يكون اكبر منه .
- وكيف تقول هذا ؟
- على النحو التالي : ان كان شي * قد اضحى مختلفا ، فيجب ان لا يصير مختلفا . ولكن ما قد اضحى مختلفا يجب ان يكون مختلفا ، وما قد صار مختلفا يجب ان يكون قد صار ، وما هو مزمع ان يصير ان يكون مزمعا ، اما الصائر فيجب الا يكون قد صار ولا مزمعا ان يصير ولا ان يكون بعد مختلفا ، وانما يجب ان يكون في صيرورة وليس في حالة اخرى .
- في الواقع هذا ضرورى .
- وكل تأكيد الاكبر هو الفارق بالنظر الى الاصغر ، وليس بالنظر الى اى شي * آخر .
- وهو كذلك .
- وبالتالي الصائر اكبر من نفسه يتحتم عليه ان يصير في الوقت عينه اصغر من نفسه .
- هذا ما يبدو .
- ولكن واهم الحق ، تقضي الضرورة بان لا يصير الزمن اطول . من نفسه او اقصر ولكن بان يصير مساويا لنفسه وان يكون ذلك وان يكون قد صار وان يزمع ان يصير .
- هذه الامور تحتتمها الضرورة فعلا .
- ومن ثمة تحتتم الضرورة ، فيما يبدو ، على الاشياء الكائنة في زمن والمشاركة

- بما يماثله ، وعلى كل منها ان يحرز عمرا هو بعينه ذات العمر ، وان يصير
اكبر من ذاته وفي الوقت نفسه اصغر من ذاته .
- عسى ان يكون الامر على هذه الحال .
- الا اننا متأكدون ان الواحد لاحظ له في احدى هذه الانفعالات .
- فعلا لاحظ له .
- ومن ثمة لاحظ له في زمن وليس هو في زمن ما .
- هذا اكيد فعلا ، اللهم كما يثبت ذلك البرهان .

المطلب السابع

وجود الواحد لنفسه أو لغيره

- وما بالك ؟ أَلَمْ كان " وال " صار " وال " كان يصير " (هذه كلها)
الا يبدو أنها تشير الى مشاركة الصائر حينما ما في الزمن ؟
- اوضح اشارة .
- وما رأيك ؟ وال " سيكون " وال " يصير " وال " سوف يصير " الا تشير
الى ما يصير فيها بعد ، الى المزمع ان يصير ؟
- اجل .
- وال " هو " حالها وال " يصير " الا يدل على الحاضر الآن ؟
- بكل جلاء ولا شك .
- فالتالي ، ان كان الواحد لا يشترك على اي وجه بأي زمن ، فهو لم يصير
قطّ وما كان يصير ولم يكن في آن ما ، وليس هو الصائر الان ولا هو يصير
حالها ولا يوجد في هذه الساعة ، ولن يصير فيها بعد ولا سوف يصير
ولا سيكون .
- في غاية الصواب .
- اذن هل في وسع شي ما ان يشارك الوجود على حال غير احدى هذه
الحالات ؟
- ليس في وسعه .
- من شدة لا يشترك الواحد قطعاً في الوجود .
- ينتهي انه لا يشترك .
- وبالتالي لا يوجد الواحد البتة .

- يظهر انه لا يوجد .
- فليس هو اذن في وضع يمكنه من ان يكون واحدا . لانه عندئذ قـــــــد يكون موجودا ومشاركا الوجود . ولكن على ما يتهماً لنا ليس الواحد واحدا ولا هو يوجد ، ان وجب ان نؤمن بمثل هذا البرهان .
- يكاد يفرض علينا .
- ولكن ما لا يوجد ، هذا الوجود ، هل يملك شيئا ما او ينجم عنه شيء ؟
- وكيف يتم له ذلك ؟
- فليس له اذن اسم ولا تعريف ولا علم ولا شعور به ولا رأى بشانه .
- يظهر انه ليس له كل هذا .
- وبالتالي لا يسعى ولا يطق به ولا يبدى رأى بمصدره ولا يعرف ولا يشعر به انه كائن من الكائنات .
- يبدو انه لن يحصل له ذلك .
- فهل يمكن اذن ان تكون اوضاع الواحد على هذه الحال ؟
- يتهماً ، لي على الاقل ، ان هذا مستحيل ؟

الفصل الثاني

الفرضية الثانية

إذا كان الواحد موجودا

- فهل تريد ان نعاود فرضيتنا مرة اخرى منذ البدء ؟ لعمري
- شيثا آخر يتبدى لنا ، غير ما وصلنا اليه ، ان اعدنا الكرة .
- بكل طيبة خاطر ابغي اعادة الكرة .
- فنقول ان : ان وجد الواحد ، فلا بد لنا من القبول بـ
- الاحداث (النتائج) المتأتية عليه ، مهما اتفق لها ان تكون . اليس
- كذلك ؟
- بلى .
- فتبصر ان منذ البداية ، ان كان الواحد موجودا ، فهل يمكنه هو
- ان يوجد ، وان لا يشترك في الوجود ؟
- لا يمكنه ذلك .

المطلب الاول

ثنائية الواحد الموجود اللاحدودة

- فوجود الواحد ان ، عندما يكون هذا الوجود حاصلا ، قد لا يكون
- بالذات عين الواحد . لان ذلك الوجود في تلك الحال لن يكون وجود ذلك
- الواحد ، وذلك الواحد لن يشترك عندئذ بذلك الوجود . بل يكون القول
- بوجود الواحد والقول بان الواحد واحد قولا متشابهيا . والحال ان فرضيتنا
- الحاضرة ليست : ان كان الواحد واحدا ما يجب ان يحدث . ولكن : اذا
- وجد الواحد . اليس كذلك ؟
- فعلا هذه هي الفرضية بالضبط .

- حتما .
- وهل يشير فعلا الى غير ان الواحد يشترك في الوجود ؟ وان هذا حينئذ معنى الكلام ، عندما يقول احد باقتضاب ان الواحد يوجد ؟
- هذا معناه تماما .
- فلنقل في وضوح من جديد : ان كان الواحد موجودا فماذا يحدث له ؟ فابحث اذن عن هذه القضية : اذا كان الواحد مثلما نقول عنه هنا ، الا تشير فرضيتنا هذه الى انه ينطوى على اقسام مثلا ؟
- وكيف ذلك ؟
- على النحو التالي :
- ان قال المرء عن الواحد انه يوجد ، قال ايضا عن الموجود الواحد انه واحد . الا ان الوجود والواحد لهما شيئا هو عين ذاته . ما هو عين ذاته هو ذاك الذي نفترضه الواحد الموجود . ومن ثمة ليس ضرورة ان يكون هذا الواحد الموجود من جهة كلا ، وان يحدو من جهة اخرى ، الواحد " وان يوجد " اجزاء لهذا الكل ؟
- من الضرورة .
- وعندئذ هل نسمي كلا من هذه الاجزاء جزءا فقط ، او يفرض طينسا ان نسمي الجزء جزءا من الكل ؟
- من الكل .
- وما قد يكون واحدا هو بالتالي كل ويملك جزءا .
- بكل تأكيد .
- فما بالك ؟ هذان الجزءان من الواحد الموجود ، اى الواحد والموجود ، أيقصّران يا ترى ، فيخلو الواحد من جزئه " ان يوجد " ام يخلو الموجود من جزئه الواحد ؟
- لا يمكن ان يتم هذا الامر .

- فالتالي اذن كل من هذين الجزئين يحرز الواحد والموجود ، ويفضي
الجزء هو ايضا مركبا على الاقل ن جزئين. وهكذا دواليك للمصعب منه ،
كل ما يقدو جزء يحرز دوما هذين القسمين. لان الواحد يحرز دوما
الموجود ، والموجود يحرز دوما الواحد . ومن ثمة ان يقدو دوما اثنين
ينحتم ان لا يكون ابدا واحدا .
- فعلا من كل الوجه .
- ان ن يحتل من هذا الوجه ان يكون الواحد الموجود لا محدود الكثرة .
- هذا ، اللهم ، ما يمدو .

المطلب الثاني

نشوء العدد

- فهنا ايضا بنا من هذه الناحية .
- اية ناحية ؟
- نصرّح ان الواحد يشترك في الوجود ، لانه يوجد .
- اجل .
- وذلك بالضبط يبرز الواحد الموجود كثرة .
- الامر على ما تبين .
- فما رأيك ، الواحد نفسه ، الذي اكدنا انه يشترك في الوجود ، اذا اخذناه بالفكر وحده في ذاته فقط ، دون ذاك الذي نؤكد انه يشترك فيه ، فهل يتبدى واحدا فقط ، او يظهر هو نفسه كثرة ، يا ترى ؟
- واحدا ، فيما اظن .
- لننظر في القضية اذن . من باب الضرورة ان يكون وجوده شيئا ما مغايرا له ، وان يكون هو شيئا ما مغايرا لوجوده . اللهم ان لم يكن الواحد الوجود ، وانما قد اشترك في الوجود كواحد .
- من باب الضرورة .
- اذن ان كان الوجود شيئا مغايرا وكان الواحد شيئا مغايرا ، فلا يفهم الواحد الوجود بوحده ولا الوجود الواحد بكونه وجودا ، وانما يتفايران بما هما غير وآخر
- ان هذا لا كسهد جدا .
- وبالتالي ليس الغير لا عين الواحد ولا عين الوجود .
- وكيف يمكنه ان يكون ذلك ؟

- فما بالك اذن ؟ اذا اصطفينا منها حسب رغبتك اما الوجود والغير
- واما الوجود والواحد واما الواحد والغير ، ففي كل اختيار الا نختار شئين
- من الصواب ان يدها شئني . ؟
- وكسيف هذا ؟
- طي هذا النحو : ايتاح لنا ان نقول : " وجود " ؟
- يتاح .
- ثم ان نقول : " واحد " ؟
- هذا ايضا .
- الم يقل اذن كل منهما ؟
- بلى .
- وما بالك ؟ عندما اقول " وجود وواحد " الا اقول كليهما ؟
- تماما ولا ريب.
- اذن فان قلت : " وجود وغير " او " غير وواحد " وما الى ذلك ، الا اقول
- في كل حالة هذا وذاك ؟
- بلى .
- فهذا وذاك اللذان قد يسميان بصواب شئني ، ايمكن ان يكونا شئني
- دون ان يكونا اثنين ؟
- لا يمكن .
- واللذان قد يكونان اثنين ، هل من حيلة لان لا يكون كل منهما واحدا ؟
- ولا حيلة .
- هالتالي بما انه اتفق لكل حلقة من هذه الحلقات ان تكون مؤلفة من اثنين ،
- فقد يكون كل منها واحدا .
- الامر واضح .
- وان كان كل منهما واحدا ، اذا اضيف واحد منها الى اى زوج ، الا تضحي

كـل الازواج ثلاثة ؟

ـ بلى .

ـ ولكن الثلاثة ليس هـدا مفردا والاثنين هـدا مزدوجا ؟

ـ وكيف لا .

ـ فـا رأيـك ؟ ان وجد الاثنان الا يتحتم ان يوجد الضعف ، وان وجدت

الثلاثة ان يوجد ما هو ثلاث مرات ، اذا ما وجد في الاثنين ضعف الواحد

وفي الثلاثة ثلاث مرات الواحد ؟

ـ يتحتم ذلك .

ـ وان وجد الاثنان والضعف الا يتحتم ان يوجد ضعف الاثنين . وان وجدت

الثلاثة والثلاث مرات الا يتحتم ان تضرب الثلاثة بثلاث ؟

ـ وكيف لا ؟

ـ وماذا يـد ولك ؟ ان وجدت الثلاثة والضعف والاثنين والثلاث مـرات

الا تتحتم ان يوجد ضرب الثلاثة باثنين وضرب الاثنين بثلاث .

ـ يتحتم جدا .

ـ ومن ثمة يمكن ان تنشأ اعداد مزدوجة عن ضرب باعداد مزدوجة ، واعداد

مفردة عن ضرب باعداد مفردة ، واعداد مزدوجة مضروبة باعداد مفردة ،

واعداد مفردة مضروبة باعداد مزدوجة .

ـ يحتمل هذا .

ـ ان كانت هذه الامور على هذه الحال ، اتظن انه يفوتنا عدد لا تفـرض

الضرورة وجوده ؟

ـ كلا ولا على اى وجه .

ـ ومن ثمة ان وجد الواحد ، فالضرورة تقضي بان يوجد العدد .

ـ انها تفرض ذلك .

- ولئن بكل تأكيد ان وجد العدد وجدت الكثرة ووفرة لا حصر لها
- من الموجودات. ام ان العدد لا يصير غير محصور بوفرته ، مع اشتراكه
- في الوجود ؟
- بل انه غير محصور ولا ريب.
- ان ، ان اشترك كل عدد في الوجود ، فكل جزء من العدد يشترك فيه
- ايضا .
- اجل .

الطلب الثالث

كثرة الواحد في ذاته اللا محدودة

- وهل وزع الوجود على كل الموجودات وهي كثرة ، فلم يحرم منه احدها ، لا اصغرها ولا اكبرها ؟ ام طرح مثل هذا السؤال هو لا معقول ؟ ان كيف يمكن ان يحرم احد الموجودات من الوجود ؟
- لا يمكن مطلقا .
- فقد تقطع الوجود اذن ما امكن الى ادق القطع واصغرها واصعبها انتشارا ، وتقسّم اكثر من الجميع ، فله اقسام لا حصر لها .
- هذه حاله .
- فاقسامه اذن في غاية الكثرة .
- اكيد انها كثيرة جدا .
- فمنا ترى ؟ هل بينها احد ما ، هو قسم من الوجود ولا يكون مـمع ذلك اى قسم ؟
- وكيف يمكن ان يحصل هذا ؟
- غير اني اعتقد انه ، ان وجد في الواقع ، لا بد له دوما ومما دام موجودا ، ان يكون واحدا ما ، اما ان يكون ولا واحدا فهذا مستحيل .
- حتما لا بد له من ذلك .
- وبالتالي يلزم الواحد كل جزء من الوجود بلا استثناء ، ولا يفوت لا الاصغر ولا الاكبر ولا اى جزء آخر .
- الامر كما تقول .
- اذن بما انه واحد ، الا يكون كلا بنفس الوقت في مواضع عدّة ؟ تأمـل في هذا الامر .

- الا اني اتأمله وارى انه مستحيل .
- اذن يكون في مواضع كثيرة مقسما ان لم يكن فيها ككل . لانه لن يحضر ابدا على كل اقسام الوجود في آن واحد بصورة من الصور ما لم يكن مقسما .
- اجل .
- وما هو قابل التقسيم واهم الحق تفرض ضرورة ملحة ان يكون متعدد بقدر ما له من اقسام .
- حتما .
- وبالتالي لم يكن صحيحا ما رحنا نقوله منذ فترة مدعين ان الوجود يتوزع على اقسام كثيرة جدا . وهو لا يتوزع على اكثر من الواحد ، بل على ما يساوى الواحد فيما يبدو . لان الوجود لا يحرم من الواحد ولا الواحد من الوجود وان هما اثنان فهما يتساويان دوما لدى الجميع .
- هذا ما يظهر من كل الوجوه .
- وبالتالي ، بما ان الواحد نفسه قد قطعه الوجود ، فهو بكثرته وفرة لا حصر لها .
- الامر واضح .
- ومن ثمة ليس " الوجود واحدا " هو فقط كثرة ، بل الواحد نفسه ان يوزعه الوجود بهيئته ، من الضرورة ان يكون كثرة .
- فملا هذا صحيح من كل النواحي .

المطلب الرابع الحد والشكل

- ١- فماذا نقول ان الواحد قد يكون محدودا من جهة الكل ، لان الاجزاء
في اجزاء الكل ، ام الاجزاء لا يحتويها الكل ؟
نستطيعها ضرورة .
- ٢- الا ان الحاوي زايح الحق ، عندئذ يكون حيدا .
وكيف لا ؟
- ٣- فمن ثمة الواحد الموجود هو واحد من بعض الوجوه وكثرة ، وكل واجزاء ،
وسواء ولا ينصرفه بوفرة .
هذا ما يظهر .
- ٤- الا ينطوى اذن على اطراف بما انه محدود ؟
نستطيعها .
- ٥- وما بالذات ؟ ان كان كلا ، الا ينطوى على بدء ووسط ومنتهى ؟ ام يمكن
اشي ما ان يكون كلا ولا يحوى هذه الحدود الثلاثة ؟ وان اعرض عن
احتها ايها ان ، ايروم بعد ان يكون كلا ؟
نستطيعها ذلك .
- ٦- وطبي ما يبدو ، قد ينطوى الواحد ولا ريب على بداية ونهاية ووسط .
نستطيعه ان ينطوى .
- ٧- ولكن التوسط زايح الحق ، يلبث على مسافة متعادلة من الاطراف ان في
الواقع لن يكون وسطا على غير هذا النحو .
نستطيعه في الواقع .
- ٨- وان ذكر الواحد على ما ابدينا ، فهو يشترك ان في شكل ما ، سواء
ان كان الشكل مستطيلا ام مستديرا ام مزيجا من الشكلين .
نقد يشترك فعلا .

المطلب الخامس

تضمن الواحد في ذاته وفي غيره

- وإذا كانت هذه حال الواحد ، أفلا يكون في ذاته وفي غيره ؟
- وكيف ذلك ؟
- كل من الاقسام يوجد ولا ريب في الكل . ولا يوجد احدها خارجا عن الكل .
- وانه لكذلك .
- فكل الاقسام يحويها الكل .
- اجل .
- واكيد ان جميع اقسامه هي ولا ريب الواحد . وليست شيئا اكسر او اقل من جملتها .
- كلا .
- فالكل هو الواحد ان ؟
- وكيف لا ؟
- فمن ثمة ان اتفق لجميع الاقسام ان توجد في الكل . فالواحد هو تلك الاقسام مجموعة وهو الكل نفسه . والكل ينطوي عليها باجمعها . والواحد قد يحويه الواحد . وعلى هذا النحو فالواحد نفسه هو ان موجود فسي ذاته .
- هذا ما يظهر .
- بيد ان الكل ولا ريب ليس موجودا في الاقسام ، لا في جملتها ولا فسي احد منها . لانه ان وجد في جميعها فلا بد له ان يوجد في احدها . وان لم يوجد في احد منها فلن يستطيع بعد ولا ريب ان يوجد في جميعها .

ولكن ان كان هذا الاحد من المجموعة ولم يكن الكل موجودا في هذا
الاحد ، فكيف يكون موجودا بعد في الجميع ؟

.. ولا على اى وجه .

.. ولا يوجد الكل ، واهم الحق ، في بعض الاقسام . لانه ان وجد فسي
بعضها ، فالاكثر في هذه الحال قد يوجد في الاقل . وهذا مستحيل .
.. فصلا مستحيل .

.. واذا لا يوجد الكل في اوفر الاقسام ولا في احدها ولا في مجموعها ،
افلا يتحتم ان يوجد في شي " ما آخر ، او ان لا يوجد قطعا ؟
.. بحكم الضرورة .

.. ومن شدة ان لم يوجد قطعا فلن يكون شيئا . وان كان كلا ، ولم يكن فسي
ذاته ، لذلك مفروض حتما ان يكون في غيره .
.. بكل تأكيد .

.. وبالتالي ، من حيث الواحد هو كل ، فهو في غيره ، ومن حيث يتفق
له ان يكون جميع الاقسام ، فهو يوجد في ذاته . وعلى هذا النحو تحتتم
الضرورة بان يكون الواحد عنه في ذاته وفي آخر .
.. هذا ما تحتتم الضرورة .

المطلب السادس

الحركة والسكون

- وان طبع الواحد بهذه الطبيعة الا تفرض الضرورة عليه بان يتحرك
فيكون ساكنا ؟
- من اية ناحية ؟
- انه ساكن ولا ريب ، ان وجد هو في ذاته . لانه ان يوجد في واحد
ولا ينتقل منه ، فقد يوجد في عين المحل ، في ذاته .
- فعلا يوجد في ذاته .
- والموجود دوما في عين المحل ، تحتم عليه الضرورة دون شك ان يلبس
دوما ساكنا .
- بكل تأكيد .
- فما بالك ؟ والموجود دوما في غيره الا تفرض الضرورة ، على عكس ما سبق ،
ان لا يبقى ابدا في عين المحل ؟ وان لا يوجد في عين المحل ، ان لا
يسكن ابدا ، وما لا سكون له ان يتحرك ؟
- الامر كما تفصل .
- وبالتالي ، تفرض الضرورة على الواحد ، لانه موجود دوما في ذاته
وفي غيره ، ان يتحرك دوما وان يكون ساكنا .
- هذا ما يظهر .

المطلب السابع الهوية والفارق (البرهان بطريقة الحذف)

- ان كان الواحد قد احتل العلاقة ، على ما تقدم ، فلا بد لـــــــ
واهم الحق ، ان يكون هو عين ذاته ، وان يكون غير ذاته . وان يكون بالنظر
الى الآخرين عين ذاته وغيرا .
- وكيف ذلك ؟
- كل شي ، بالنظر لكل شي ، هو لا ريب على هذه الحال . انه اما عين
ذاته واما غير (الهوية والفارق) . وان لم يكن لا عين ذاته ولا غيرا ، فقد
يكون اما قسما ما يقارن به ، واما كلا بالنظر الى القسم .
- هذا ما يظهر .
- فهل الواحد اذن هو قسم من ذاته ؟
- ولا على اى وجه .
- فلن يكون الواحد بالتالي كلا لذاته كالكل بالنظر الى القسم ، على انفسه
قسم لذاته ؟
- في الواقع الامر غير ممكن .
- ولكن هل الواحد يا ترى غير واحد ؟
- كلا بكل تأكيد .
- فلن يكون ايضا ولا ريب غير ذاته .
- كلا بدون ريب .
- فان لم يكن اذن لا غيرا ولا كلا ولا قسما بالنظر الى نفسه ، الا تحتسب
الضرورة ان يكون عين نفسه ؟
- تحت ذلك .
- فما باليك ؟ ما يوجد في ذاته ، ان يوجد في عين ذاته ، الا تحتسب

- الضرورة ان يكون مغايرا لذاته اذا ما وجد في غير ذاته ؟
- هذا ما ينتهيما لي ، انا على الاقل .
- لا ريب ان الواحد قد بدا لنا على هذه الحال ، كائنا هو نفسه بآن واحد في نفسه وفي غيره .
- فعلا هذا ما بدا عليه .
- وبالتالي على ما تهيأ قد يكون الواحد عندئذ من هذه الناحية غير ذاته .
- قد تهيأ لنا ذلك .
- وما قولك ؟ ان كان شيء مغايرا لشيء ما ، في كونه مغايرا لن يكون غيرا ؟
- بحكم الضرورة .
- فكل الاشياء التي ليست واحدا ، ليست جميعها مغايرة للواحد ، والواحد مغايرا لجميع ما ليس بواحد ؟
- وكيف لا ؟
- وبالتالي يكون الواحد عندئذ مغايرا الاشياء الاخرى .
- يكون مغايرا .
- انظر اذن . ما هو عين ذاته وما هو مغاير اليها كلاهما نقضين الواحد للآخر .
- وكيف لا ؟
- فهل يروم اذن ما هو عين ذاته ان يوجد في الخير ، او ان يوجه الخير يوما في ما هو عين ذاته ؟
- لن يروم احدهما ذلك .
- ومن ثمة اذا لم يوجد الخير ولا مرة واحدة في ما هو عين ذاته ، فلا واحد من الموجودات يوجد في الخير فترة ما . لانه ان وجد في واحد منها لأية فترة ، ففي ذاك الوقت يكون الخير في ما هو عين ذاته . أليس هكذا ؟

- هكذا .
- ولكن بما ان الغير لا يوجد ابدا في ما هو عين ذاته ، فهو لا يوجد —
- اذن في احد الموجودات.
- براهينك مضيئة .
- وبالتالي لن يمكن الغير لا في التي ليست بواحد ، ولا في الواحد ايضا .
- فعلا لن يمكن .
- ومن ثمة لن يكون الواحد بالغير مغايرا لما ليس بواحد ، ولا ما ليس
- واحدا مغايرا بالغير للواحد .
- كلا فعلا .
- واكيد انها لن تكون بذاتها متغايرة فيما بينها ، اذ لا تشترك في الغير .
- فعلا وكيف تكون بذاتها متغايرة ؟
- وان لم تكن غيرا بذاتها او بالغير ، فعندئذ الا تتهرب تماما — ان
- تكون متغايرة فيما بينها ؟
- تتهرب .
- ولكن الموجودات التي ليست واحدة لا تشارك الواحد ايضا ، واهم الحق
- لانها لن تكون في تلك الحال لا واحدا ، وانما تكون واحدا من جهة ما .
- اعتباراتك صحيحة واضحة .
- والا واحدة لن تكون بالتالي عددا . لانها هكذا لن تكون لا واحدا
- قطعا ، اذا حوت العدد .
- فعلا لن تكون اذن .
- وما بالك ؟ هل اللاواحدة اجزاء الواحد ؟ الا تشترك اللاواحدة
- عندئذ في الواحد على هذه الحال ؟
- انها عندئذ تشترك .
- فان كان الواحد واحدا من كل النواحي ، واللاواحدة لا واحدا

المطلب الثاني من

التشابه والتباين

- وهل هو اذن مشابه ذاته ولا مشابه ، ومشابه الموجودات الاخرى ولا مشابه ؟
- ربما هذا اذن مغاير الموجودات الاخرى ، فالاخرى من بعض الوجوه قد تكون مغايره له .
- وما قصدك يا ترى ؟
- واذا هو مغاير هكذا الموجودات الاخرى ، كما ان الاخرى مغايرة اياه ، فكلهما اذن مغاير لا اكثر ولا اقل .
- وماذا ينجم في الواقع من ذلك ؟
- ان كانت المغايرة لا اكثر ولا اقل (من الطرفين) ، فهي ماثلية .
- اجل .
- فمن حيث احتمل اذن الواحد ان يكون مغايرا الاشياء الاخرى ، واحتلت هذه على النحوص انه ان تكون مغايرة اياه ، من هذه الناحية قد يكون الواحد معانيا عن المعاناة بالنظر الى الاشياء الاخرى ، والاخرى عن المعاناة بالنظر اليه .
- وماذا تعني ؟
- الامر التالي : كل اسم من الاسماء الا تطلق على شي * ما ؟
- هذا ما افعله بالضبط .
- فما بالك اذن ؟ اللفظة عنها قد تنطق بها مرارا او مرة واحدة ؟
- فعلا ، مرارا او مرة .
- فاذا نطقت اذن باللفظة مرة ، استدعي ذاك الشي * الذي له الاسم ، وان نطقت بها مرارا لا تستدعيه ؟ ام اذا تلفّظت بعين الاسم مرة

- فلن يكون الواحد جزءاً من الموجودات اللواحدة ولا كلا لها كاجزاء منه.
- ولا اللواحدة ايضاً اجزاء للواحد . ولن تكون كلا للواحد على انه جزء ..
- لا فمعلاً .
- الا اننا قد اكدنا ان الاشياء التي ليست اجزاء ولا كليات ولا مغايرة بعضها لبعض تكون عين ذاتها فيما بينها .
- اجل قد اكدنا .
- اتؤكد من شدة ان الواحد لما كان بالنظر الي اللواحدة على هذه الحال ، أتؤكد انه عين الذات وبناتها ؟
- نؤكد .
- وبالتالي ، على ما يبدو ، الواحد غير الاشياء الاخرى وغير ذاته ، وهو عين تلك الاشياء ايضاً وعين ذاته .
- يكاد يظهر كذلك ، اللهم من هذا الحديث .

- وهذا صحيح ايضا .
- ولكن بحقك قد ظهر ايضا ان الواحد هو عين الاشياء الاخرى .
- قد ظهر ذلك فعلا .
- ولكن كون الواحد عين الاشياء الاخرى بكونه غير الاشياء الاخرى هو معاناة ولا ريب عكسية .
- هذا بلا شك اكيد جدا .
- فقد ظهر مشابها من حيث هو مغاير .
- نعم .
- وبالتالي من حيث هو عين الشيء يكون لا مشابها ، بمعاناة تعاكس معاناة الشبيه . والغير يمت من بعض الوجوه الى الشبيه . اليس كذلك ؟
- اجل .
- وبالتالي يكون الواحد عين الشيء باللامشابهة ، والا لا يكون معاكسا الغير .
- هذا ما يبدو .
- ومن ثمة يكون الواحد مشابها ولا مشابها الاشياء الاخرى . ومن حيث هو غير يكون مشابها ، ومن حيث هو عين الشيء لا مشابها .
- اذن على ما يبدو ، اكيد ان الواحد ينطوى على مثل هذا المنطق
- لانه ينطوى ايضا على المنطق التالي .
- اى منطق ؟
- انه يحتمل ان يكون لا آخر من حيث احتمل عين الشيء . واذ احتمل ان يكون لا آخر لا يكون لا مشابها . واذ لا يكون لا مشابها يكون مشابها ومن حيث احتمل ان يكون آخر فقد اتصف بصفة الاخر ، وان اتصف بهذه الصفة فقد احتمل ان يكون لا مشابها .

- او مرارا تقول حتما ضرورة عين الشيء ؟ وما ؟
- وما السبيل بحقك ؟
- اليس اذن اسم الغير للدلالة على شيء ما ؟
- بكل تأكيد .
- وبالتالي ، عندما تنطق به ، سواء مرة ام مرارا ، لا تشير به الى شيء آخر ولا تسمي امرا ما سوى ما وضع له الاسم .
- حتما .
- فأكسيد ، عندما نقول عن الاشياء الاخرى انها غير الواحد ، وعن الواحد انه غير الاشياء الاخرى ، ونكون لفظنا لفظة الغير مرتين ، اننا لا نقول شيئا زائدا في احدهما ، واننا نقول اللفظة عنها في تعبيرنا عن تلك الطبيعة بالضبط التي وضع الاسم لها .
- دون اي ريب .
- وبالتالي من حيث يفاير الواحد الموجودات الاخرى ، وتفاير الاخرى الواحد فكل الطرفين يعانين الغير عنه لا غيرا آخر ، ويعاني الواحد عندئذ عن الغير الذي تعانیه الاشياء الاخرى . وما يعاني عن المعاناة هو شبيه من بعض الوجوه . اليس هكذا ؟
- اجل .
- فأكسيد ان الواحد من حيث يحتمل ان يكون مفايرا الاشياء الاخرى بهذه المعاناة عنها يكون حينئذ بجملة مشابهها الاشياء طرا ، لانسه بجملة هو مفاير لها برمتها .
- هذا ما يبدو .
- ولكن واهم الحق . المشابه هو عكس الالمشابه .
- نعم .
- ومن ثمة فالغير عكس ما هو عين الشيء .

- اقوالك صحيحة واضحة.
- واذ ان الواحد عين الاشياء الاخرى ولا نه غير ، من هذين الوجهين وعلى كل منهما يكون عندئذ مشابه الاشياء الاخرى ولا مشابها .
- بكل تأكيد .
- الا يكون على النوع عنه بالنظر الى ذاته ؟ لانه بالضبط قد ظهر غير ذاته وعين ذاته . وسيظهر على الحالتين وفي كل منهما ماثلا ذاته .
- بحكم الضرورة.

